

CIENCIA

TOMISTA



Tomo 60.

SALAMANCA
1941

~~Price 1.3~~

SUMARIO

	PAGS.
<i>Necesidad de los dones del Espíritu Santo</i> , por FR. IGNACIO-MENENDEZ-REIGADA	5
<i>Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI</i> , por FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA.	35
ACTUALIDAD ESPAÑOLA.— <i>El Congreso Mariano Nacional de Zaragoza y la Academia Española de Estudios Marianos</i> , por el P. A. L.	56
ACTUALIDAD EXTRANJERA.— <i>Japón: Fin de una notable institución política. El Príncipe Saionji I y el «Cónclave de los Genros»</i> , por el P. VICENTE GONZALEZ	61
<i>Ciudad del Vaticano.—La Voz del Padre. Allocución de S. S. Pío XII en la vispera de la Fiesta de Navidad</i> , por FR. A. P.	67
BIBLIOGRAFIA.— <i>Obras analizadas: Eisenhofer: Litúrgica católica.—Busquet-García Bayón: Thesaurus Confessarii.—Menéndez-Reigada: Los caminos de la dicha.—Mercier: La vida interior.—Schüller: Triple serie de homilías.—Finn: Percy Winn.—Manzanares: Caminos de Castilla.—Baetermann: Breves respuestas a las objeciones contra la Religión.—Olgiati: Silabario del Cristianismo.—Arintero: La Evolución mística.—Toribio de Dios: San Felices de los Gallegos.—Historia de la Cruzada Nacional, tomo X.—Instituto Gallach: Historia de España, fasc. 40-45</i>	71

CIENCIA TOMISTA

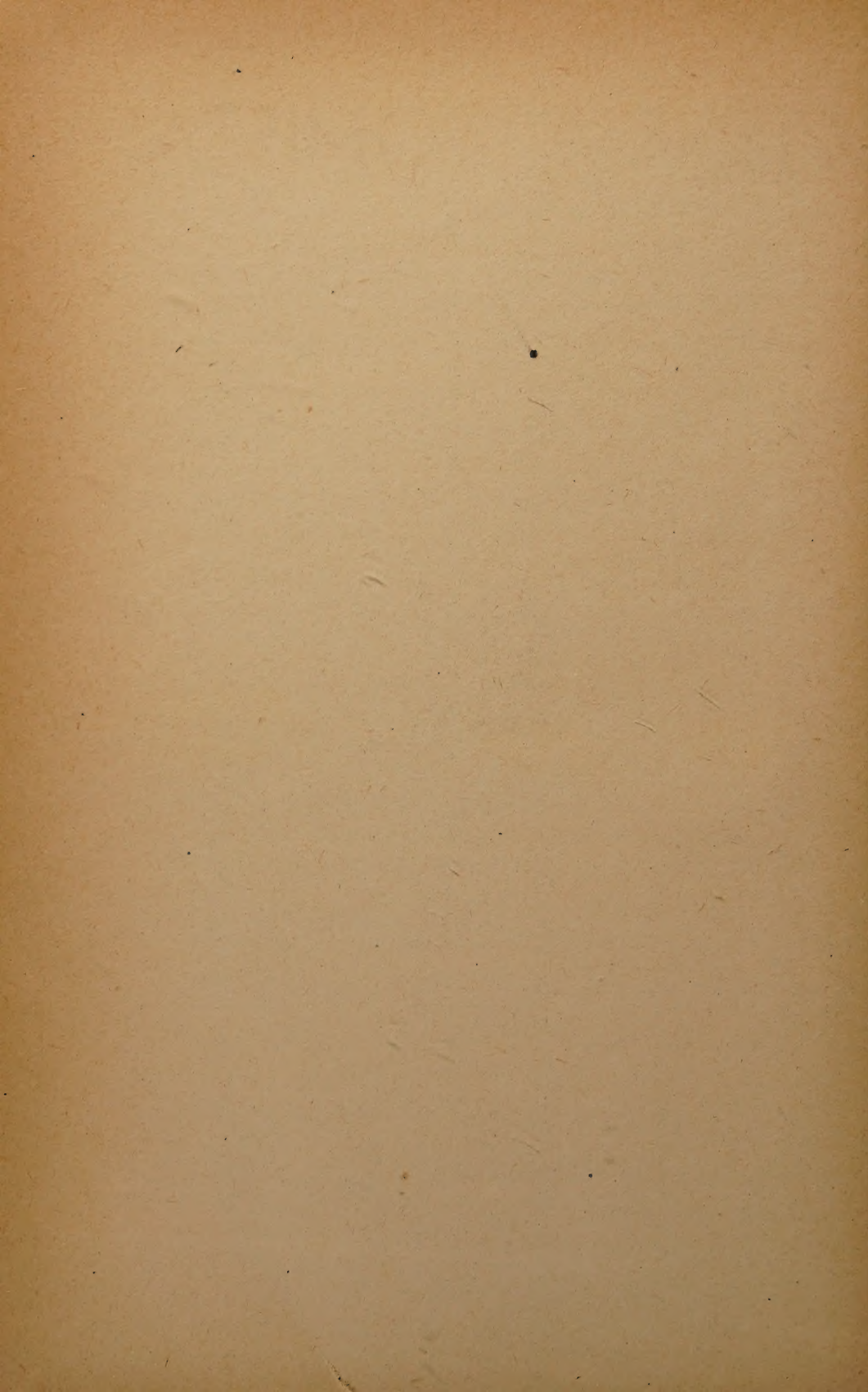
CONVENTO DE SAN ESTEBAN

SALAMANCA

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.....	15 pesetas
América y Filipinas	17 —
Demás países.....	22 —

CIENCIA TOMISTA



CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION BIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES



Año 32. - Tomo 60. - Núm. 182. - Fasc. 1

SALAMANCA

Convento de San Esteban (Apartado 17)

1941

CLgA

40378

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 32. - Núm. 188



Tomo 60. - Fasc. 1

Necesidad de los dones del Espíritu Santo

(Conclusión.)

CONCLUSION 3.^a *Los dones del Espíritu Santo son necesarios para conservar la gracia y, por consiguiente, para la salvación.*

En las dos conclusiones precedentes hemos visto que los dones se requieren para la perfección de la virtud, de tal suerte que nadie puede llegar a la santidad sin la actuación de esos mismos dones; y se requieren igualmente para la verdadera contemplación cristiana, que elicitiva y formalmente de ellos procede. Mas de ahí no se sigue todavía la conclusión que Sto. Tomás establece terminantemente de que los dones son necesarios para la salvación (*ad salutem*).

Es verdad que la perfección cristiana, de algún modo, cae bajo precepto, en cuanto fin al cual todos debemos tender, según el estado y condición de cada uno. Mas, como el precepto de la perfección no implica necesariamente la consecución de la misma, de tal suerte que no pueda uno salvarse sin haber llegado a alcanzarla, no podemos de ahí deducir que los dones se necesiten para ser salvos. Solamente se infiere que los dones deben infundirse en el alma juntamente con la gracia santificante, porque siendo ella el principio germinal de toda la vida cristiana, en ella han de estar contenidos, virtualmente por lo menos, todos los elementos necesarios para el normal y pleno desenvolvimiento de esa misma vida, a fin de que pueda llegar a su máxima perfección.

Y si puede uno salvarse sin ser contemplativo, sin llegar a ser perfecto, ¿qué necesidad tenemos de los dones para alcanzar la bienaventuranza? ¿No bastan para ello las virtudes, aunque sea en su estado inicial, incipiente, con el ínfimo grado de perfección que puedan tener?

Para proceder con claridad hemos de presuponer que es necesario para la salvación todo aquello que es necesario para conservarse en estado de gracia, ya que sin ésta ninguno puede salvarse.

Y también hemos de distinguir varias clases de necesidad. Hay una necesidad esencial (*ad esse*), para que la cosa sea lo que ha de ser, como el hombre necesita comer para vivir; y otra necesidad accidental (*ad melius esse*), para lograr el fin con más facilidad y perfección, como el hombre necesita comer a ciertas horas, en cierta cantidad y de ciertos manjares para vivir con robustez y holgura. De esta necesidad accidental no tratamos aquí, pues es bien manifiesto que de este modo se necesitan los dones para vivir la vida del espíritu.

También podemos distinguir una necesidad que llamaremos normal (*simpliciter*), que fluye de la naturaleza misma de la cosa, como en el ejemplo propuesto de comer para vivir; y otra circunstancial (*secundum quid*), que nace de alguna condición especial en que se encuentra el sujeto, como la medicina es necesaria para conservar la vida cuando se ha contraído alguna enfermedad.

Y todavía cabe una tercera división de la necesidad. Podemos distinguir la necesidad en absoluta, cuando no se puede conseguir el fin, sin esa cosa que decimos necesaria, en ningún caso ni en ninguna situación; y relativa, cuando a pesar de que normalmente no se consiga el fin sin ella, se pueda conseguir en casos determinados por circunstancias especiales en que el sujeto se encuentre.

Esto supuesto, ¿con qué necesidad son necesarios los dones para conservar la gracia y conseguir la salvación? La necesidad de ellos en cuanto hábitos, la deduciremos de la necesidad de sus actos, como es natural.

En esta tercera conclusión no tratamos de establecer una necesidad absoluta, pues ya veremos en la conclusión cuarta que esa necesidad no existe. Pero sí se afirma la necesidad esencial y normal de los dones para conservar la vida de la gracia y, mediante ella, alcanzar la gloria.

Dos son los motivos en los cuales se funda la necesidad de los dones para conservarse en estado de gracia: el ejercicio normal de las virtudes y la lucha contra las tentaciones. Es la doble función de todo organismo viviente para conservar su vida: actuación de sus propias facultades y defensa contra los enemigos.

a) *Para conservar la vida de la gracia por el ejercicio de las virtudes, se necesitan los dones.*—En la vida cristiana preséntanse muchos

casos en que es necesario, bajo pecado, ejercitar actos perfectos de virtud, actos heroicos. Ahora bien, si para tener las virtudes en un grado perfecto es indispensable la actuación de los dones, como queda demostrado, con mayor razón tenemos que admitir que esa actuación de los dones es necesaria para ejecutar actos perfectos de virtud cuando no se posee el hábito de la virtud con esa misma perfección que el acto requiere.

La primera proposición de este argumento podemos probarla con sólo citar algunos casos en que el cristiano puede hallarse. Empecemos por el martirio.

El martirio es un acto perfecto de la virtud de la fortaleza, que supone un acto perfecto de la caridad, en cuanto que es imperado por esta virtud (II-II, q. 124, aa. II-III). Y el acto perfecto de caridad supone igualmente un acto perfecto de fe, que es su módulo y fundamento. Mas cualquier cristiano, aunque no tenga virtudes perfectas, ni se halle en estado de perfección, ni haya pensado nunca en alcanzarla, puede encontrarse en el dilema de padecer el martirio o perder la gracia cometiendo un pecado mortal. Tiene, por consiguiente, que practicar actos perfectos de virtud si quiere conservar la gracia.

Otro ejemplo. El amor especial a los enemigos, devolviendo bien por mal, según el consejo evangélico, es un acto perfecto de caridad con el prójimo. Según la regla de la razón, bastante será con no odiarles, con no negarles el amor general que a todo hombre es debido; y eso basta, hablando en general, para conservar la caridad y la gracia. Mas casos se ofrecen en que el consejo pasa a ser precepto, y entonces se plantea el conflicto en la conciencia entre cumplir el precepto poniendo un acto perfecto de caridad o perder la gracia si no lo ejecuta. Suponed que una persona me ha insultado, calumniado, deshonrado, raptado mis bienes y atentado contra mi propia vida. Sangrantes aún estas injurias, encuéntrala en un camino, caída en un lodazal, víctima de repentina enfermedad, próxima a expirar si no tiene quien la valga o la socorra. Y el único socorro que puedo prestarle es tomarla sobre mis espaldas, llevármela a casa y atenderla hasta que por otra parte le pueda venir remedio. ¿No sería esto un acto heroico, perfecto, de virtud? Sin embargo, si no lo practico, no puedo conservar la gracia, porque falto al precepto de socorrer al prójimo cuando se halla en necesidad extrema.

Y otros casos ocurren con más frecuencia, en que se requieren actos perfectos de virtud para conservar la gracia. Uno entre muchos.

Un hombre recién casado, por enfermedad perpetua de su cónyuge o por otros motivos, se ve en la imposibilidad moral de usar legítimamente del matrimonio. Tiene que guardar continencia, o practicar algún acto ilícito. La perpetua continencia es ya un acto perfecto de virtud, mas en este caso se acrecienta su valor, teniendo él que vivir con su esposa, a quien ama con delirio. Y si no la guarda, no se salvará.

En esta y otras muchas ocasiones, como vulgarmente se dice, "hay que hacer, de la necesidad, virtud", porque sólo con actos perfectos de virtud podrá el hombre salvarse.

Pues bien, todos estos actos, requieren necesariamente el auxilio de los dones, porque las virtudes solas no alcanzan. Si aún teniendo los hábitos de las virtudes en grado perfecto no pueden ejecutarse actos perfectos sin el auxilio de los dones, por la inadaptación que existe entre la virtud sobrenatural y el sujeto en que reside, con mayor razón tenemos que concluir que el auxilio de los dones es indispensable para practicar esos mismos actos cuando las virtudes se poseen en un grado imperfecto todavía.

Y esto nos lleva a otra consecuencia, que nos hará ver más claramente la necesidad de los dones en la vida común del cristiano. No sólo se requiere el auxilio de los dones cuando se trata de ejecutar algún acto objetivamente perfecto, conviene a saber, que es perfecto en sí mismo considerado; sino también cuando se trata de actos subjetivamente perfectos, o sea, que exceden en perfección a la capacidad del sujeto que los haya de ejecutar, por hallarse en un grado más imperfecto de virtud.

Suponed un cristiano de caridad sumamente remisa, que sólo tiene lo indispensable para que su llama no se extinga. Encuentra a su prójimo en necesidad extrema, como en uno de los ejemplos anteriores, aunque no se trata de un enemigo, sino de un desconocido simplemente. El socorrerle, lleva consigo no pequeña molestia, aunque no es ningún acto heroico. Mas su caridad no se extiende a tanto, pues no está acostumbrado a tomarse molestia alguna por el bien de sus prójimos. Si en él obrase el don de piedad, pronto percibiría que aquel desconocido es un hermano suyo, hijo de Dios como él y hermano en Cristo y como el mismo Cristo representado en aquel indigente; y esto acuciaría e intensificaría su caridad para tener con él misericordia. Mas si los dones no obran o él no se deja mover por aquel instinto divino, la llama tan tenue de la caridad no basta en aquel caso para secar las aguas del egoísmo; él seguirá su paso sin ver en su prójimo más que un ser indiferente, y

la celeste golondrina de la caridad vuela al cielo y le abandona. Ha cometido un pecado mortal; ha perdido la gracia; ya no se encuentra en estado de salvación.

Por aquí se puede ver con claridad que los dones se dan para ayuda de las virtudes, como S. Gregorio afirma, no sólo para practicarlas en su grado perfecto, sino para la práctica corriente de las mismas en el común de los cristianos. Esa es la fuente de gran parte de los pecados que los cristianos cometen, pues siendo tan imperfectos en la virtud y no queriendo entregarse a la acción del Espíritu Santo ni poniendo los medios para atraer sobre sus almas esa acción divina, ponen en peligro su virtud a cada momento, pues no alcanzan a cumplir ni aún aquello a que están obligados.

Por esta parte, por lo tanto, los dones son necesarios para la salvación.

b) *También son necesarios los dones para vencer las tentaciones.*— Esta es otra de las funciones que San Gregorio atribuye a los dones del Espíritu Santo (II Mor., cap. 49, § 592, t. I). Tanto es así que algunos creyeron encontrar aquí la razón de la distinción específica entre dones y virtudes, atribuyendo a las virtudes la función de practicar el bien, y a los dones la de resistir al mal. A los cuales con razón impugna Sto. Tomás, “porque también las virtudes resisten a las tentaciones, inducentes al pecado, las cuales contrarían a las virtudes, puesto que toda cosa naturalmente resiste a su contrario” (I-II, q. 68, a. I).

Pero aunque no sea función exclusiva de los dones el resistir a las tentaciones, cierto es que las virtudes necesitan de su auxilio para ese menester. La actuación de los dones que hasta el presente hemos examinado, sería necesaria al hombre aún en el estado de naturaleza íntegra, por la misma desproporción entre las formas divinas de las virtudes y el alma racional en que se reciben. Mas esa desproporción crece cuando la naturaleza humana ha sido contaminada por el pecado. Dentro del mismo sujeto en donde sienta sus reales la virtud divina, está el enemigo que contra ella atenta. No le es posible a ese fermento celestial invadir perfectamente la masa, porque la masa está en parte corrompida. En el mismo hombre hay algo que repugna a la virtud, que le resiste, que le contraria. Y si la virtud divina no podría obrar a lo divino, como le corresponde, aún tratándose de una naturaleza sana, porque le viene demasiado ancha y tiene que constreñirse a la pequeñez humana, con mayor motivo tenemos que afirmar que no podrá obrar con holgura y mantenerse en su

puesto cuando se encuentra trasplantada en tierra salvaje, que apenas produce sino malezas que tratan de sofocarla.

Así nos expone el Angélico las palabras de San Gregorio en las que afirma que los dones se dan contra ciertos defectos. "No todas las cosas, escribe, le son conocidas ni posibles a la razón humana, bien se considere como perfecta con perfección natural, o bien se considere perfecta por las virtudes teológicas; por lo cual no puede en todo (*quantum ad omnia*) repeler la estulticia y otras cosas semejantes de las que allí se hace mención. Pero aquel a cuya ciencia y potestad están sometidas todas las cosas, con su moción nos asegura contra toda estulticia e ignorancia y falta de penetración y dureza y otras cosas análogas. Y por eso, los dones del Espíritu Santo, que nos hacen seguir bien el instinto del mismo, se dice que se dan contra tales defectos" (I-II, q. 68, a. II, ad 3).

Esa es la cuádruple llaga que el pecado original produce en nosotros y que no se cura radicalmente ni aún con la gracia santificante: la ignorancia en el entendimiento, que queda entenebrecido para las cosas del espíritu por los fantasmas de las cosas materiales; la malicia en la voluntad, inclinada hacia las criaturas con preferencia al bien inmutable; la concupiscencia en el apetito concupiscible, que se rebela contra la razón; y la flaqueza en el irascible, que carece de fuerzas para llevar a cabo lo que la razón impera (I-II, q. 85, a. III).

Y el mismo Angélico Maestro explica en otro lugar cómo los dones de ciencia y entendimiento reparan el defecto de nuestra razón que proviene del pecado original, en lo que se refiere a la fe. "Dos cosas, dice, se requieren para que el entendimiento humano asienta perfectamente a la verdad de fe: la una es que reciba rectamente las cosas que se proponen, lo cual pertenece al don de entendimiento, como antes se ha dicho; y la otra, que tenga un juicio cierto y recto de las mismas, discerniendo las cosas que se deben creer de las que no se deben creer, y para esto es necesario el don de ciencia" (II-II, q. 9, a. I).

Tenemos, pues, que sólo los dones pueden remediar estos defectos provenientes del pecado para asegurar en nosotros las virtudes, así como a ellos solos compete reparar también los otros defectos que se oponen a la perfección de la virtud por su desproporción con el sujeto, como se ha visto en la primera conclusión. Mas es de advertir que la función que allí les asignamos no es necesaria para la salvación, sino para la perfección o santidad; mas esta otra de que ahora tratamos es necesaria para salvarse, porque se refiere a la misma conservación de la virtud sobrenatural.

De esas cuatro llagas que acabamos de mencionar, es de donde provienen todas nuestras tentaciones. Y si los dones se dan en auxilio de la virtud para desenconar esas llagas, que del todo no pueden curarse en esta vida, también servirán para restañar o estancar la apostema que de ellas mana, que es la tentación.

Expongamos esto con más claridad.

Cuando sobreviene la tentación en un sujeto que posee la virtud a que ésta se opone, actúan sobre él dos fuerzas de sentido contrario. Supongamos que se trata de una tentación contra la virtud santa de la castidad, por ejemplo. El hábito de la virtud es una tendencia, una inclinación a no aceptar ningún deleite que a la regla de la razón se oponga. Mas el apetito concupiscible opone una fuerza contraria. A través de la fantasía, actúa sobre el entendimiento, metiéndole por los ojos las imágenes de las cosas que él apetece e impidiéndole en la consideración del bien universal, para que no vea sino la razón de aquel bien aparente que en tal objeto se encuentra. La razón, por lo tanto, a la cual pertenece dar el fallo decisivo del consentimiento o no consentimiento en el acto, se halla solicitada por esas dos partes litigantes. ¿Cuál de ellas alcanzará la victoria? Ordinariamente hablando, la que sea más poderosa. Si se trata de una persona en que el hábito de la virtud es ya muy fuerte, o ha llegado a su máxima perfección, aunque la pasión se desencadene con todos sus bríos, será vencida, porque la virtud actuará sobre la razón práctica para atraerla a su partido, presentándole las razones del bien universal con mayor potencia que todos los halagos con que la pasión intenta seducirla. Mas cuando la virtud sea imperfecta y obre de una manera remisa, mientras que la pasión actúa con mayor intensidad y energía, lo corriente es que la razón sentencie a favor de esta última y la virtud quede vencida. Es el mismo caso de la mecánica. Entre dos fuerzas de sentido contrario y de distinta intensidad, vence siempre la mayor. Aunque con una notable diferencia. En psicología esto no se verifica de un modo necesario, porque el entendimiento siempre puede considerar la razón del bien universal para inclinarse del lado de la virtud, con lo cual la voluntad permanece libre. Si esto no sucediera, no habría pecado, ni habría responsabilidad alguna. Mas, aunque esto suceda libremente, es de hecho lo que sucede, si la virtud no recibe algún refuerzo superior, para oponer una resistencia mayor que la tentación misma.

Ahora bien, tratándose de virtudes sobrenaturales, ¿de dónde le puede venir a la virtud ese refuerzo más que del Espíritu Santo, ac-

tuando en ella e intensificando y perfeccionando su acto por medio de los dones, siendo este Divino Espíritu el verdadero conductor que ha de conducir nuestra nave a la tierra prometida? Es el que mueve el timón con su mano omnipotente e hinche las velas con su divino soplo. Y sólo entonces es cuando la nave camina segura entre las sirtes y tormentas.

No basta la gracia actual actuando las virtudes.—Alguien pudiera pensar que para todo lo que acabamos de decir nos basta la gracia actual, sin necesidad de acudir a los dones del Espíritu Santo. Ella, en efecto, es la que puede sostener nuestra flaqueza para que no sucumba en las tentaciones, por muy violentas que sean, según aquello que el Señor dijo a su Apóstol: "Te basta mi gracia"; como puede también movernos para practicar los actos más excelentes de virtud. ¿A qué multiplicar, pues, los entes sin necesidad?

Para contestar a esta dificultad debemos ante todo hacer una indicación de lo que es la gracia actual. Hablando en general, entendemos por gracia actual toda moción de Dios sobre el alma en orden a la operación para la consecución del fin sobrenatural. En este sentido, la moción del Espíritu Santo por medio de sus dones es también una gracia actual, y acaso la más excelente de todas.

Esto supuesto, y prescindiendo de otras divisiones de la gracia actual, que no vienen al caso, espontáneamente se infiere una división de la misma: gracia que reduce de la potencia al acto los hábitos de las virtudes, y gracia que reduce de la potencia al acto los hábitos de los dones. La moción divina necesariamente tiene que ser diferente en uno y otro caso, porque ha de acomodarse a la naturaleza del hábito que se actualiza, que sale a la operación; y, siendo específicamente distintas las virtudes de los dones, específicamente tiene que distinguirse también la moción que actualiza a las unas y la que a los otros actualiza, como también los actos consiguientes son específicamente distintos. Expliquemos brevemente esta diferencia.

Las virtudes y los dones convienen en ser hábitos operativos, porque unas y otros se ordenan a la operación; mas se diferencian fundamentalmente en que las virtudes son hábitos activos, mientras que los dones son más bien pasivos. De ahí proviene que cuando el hombre obra por medio de las virtudes, es él mismo el que se mueve—presupuesta la acción divina; mientras que, cuando obra por los dones, no es él quien

se mueve a sí mismo, sino que es movido por el Espíritu Santo. Y esto se desprende de la doctrina general de que las virtudes disponen al hombre para obrar según la regla de la razón—por consiguiente, movido por un principio intrínseco—; y los dones, por el contrario, le disponen para obrar según la regla del Espíritu Santo, que es un principio extrínseco de operación.

Ahora bien, ¿cómo será esa moción divina, cuando el hombre obra por medio de las virtudes? Teniendo el hombre en sí mismo el principio motivo de su operación, la acción de Dios no se ve que sea necesaria sino en cuanto causa primera, que tiene que reducir al acto todas las causas segundas para que éstas obren. Es la misma premoción de Dios, que se requiere para todo acto de la causa segunda, trasladada esa moción a un orden sobrenatural, en cuanto que Dios obra como primer principio de ese orden, actúa sobre un principio intrínseco sobrenatural—el hábito de la virtud—y mueve a un fin sobrenatural—la bienaventuranza eterna—. El acto que de ahí resulta es totalmente de Dios en cuanto causa primera; mas también es totalmente del hombre en cuanto causa segunda; es acto formalmente humano, porque de la causa segunda proviene la forma, aunque entitativamente sobrenatural, por el hábito infuso de donde procede.

Pero la moción de Dios por medio de los dones es muy diferente. Estos hábitos no disponen al hombre directa e inmediatamente para la operación como principios activos de la misma, sino que disponen primariamente (*primo et per se*) para recibir la acción del Espíritu Santo—que es el verdadero principio activo—; y secundariamente para transmitirla, aunque no de un modo inerte, sino vital y elicitivo, como conviene a la naturaleza del ser que es movido. Trátase, pues, de una causalidad instrumental. El Espíritu Santo no obra aquí como causa primera, sino como agente principal de la operación; y la mente humana no obra como causa segunda, sino como agente instrumental movido por el mismo Espíritu Santo. Y el acto resultante será formalmente acto divino, tendrá una forma y un modo divinos, porque la forma y el modo de la operación se atribuyen al agente principal y no al instrumento de que se vale para realizarla. Claro está que el instrumento también pone algo de suyo en la operación; no es lo mismo un dibujo hecho a lápiz que hecho a pluma, aunque el artista sea el mismo; y mucho más habrá en la acción, del instrumento, cuando se trata, como aquí, de un instrumento consciente y libre, cual es el hombre. Pero todo esto viene a ser

como el elemento material que integra la acción misma. Por consiguiente en el acto de los dones cabe distinguir perfectamente lo que es de Dios—elemento formal—y lo que es del hombre—elemento material—, mientras que en el acto de la virtud no se puede hacer esta distinción: todo es del hombre, lo material y lo formal, aunque todo también, de otra manera, es de Dios, como de su primera causa.

Y, es de advertir, antes de seguir adelante, que esta moción de Dios cuando actúa como agente principal por medio de los dones, no excluye la otra; antes bien la incluye, porque, sin ella, de ninguna manera podría obrar la criatura, ni aún como agente instrumental.

¿Hay alguna otra manera de moción divina sobrenatural, o de gracia actual, fuera de las dos antedichas? Las mociones de Dios llamadas gracias gratis dadas, como la profecía o el milagro, son de distinto género; mas no tenemos por qué considerarlas aquí, pues no pertenecen al grupo de las gracias santificantes. Las mociones de Dios que preceden al acto de la justificación y para él disponen, también forman categoría aparte. Aunque algunos hayan querido identificarlas con la moción de los dones sin los hábitos de los mismos, resulta por demás absurda esta afirmación, pues no cabe identificar una moción meramente dispositiva con una moción perfectiva, cual es la de los dones. Además, los actos que de una y otra moción se siguen son esencialmente diferentes, no sólo porque los actos de los dones tienen un modo sustancial divino y esos actos previos a la justificación un modo humano, sino porque esos actos ni siquiera son intrínsecamente sobrenaturales, pues no parten de ningún principio sobrenatural; sino sólo extrínsecamente (*quoad modum*), por la causa primera eficiente y por la causa final—la consecución de la gracia—. No se puede, por lo tanto, admitir que la moción para actos tan diversos sea esencialmente la misma, pues la diversidad de las mociones divinas no hemos de tomarla de su causa eficiente, que es Dios, sino de su término.

Mas tampoco este género de gracias, como quiera que sean, nos interesan en este lugar. Nos limitamos a las gracias actuales que se reciben en el estado de gracia habitual santificante para conservarla o aumentarla en nosotros, esto es para vivir plenamente la vida sobrenatural y divina. En este supuesto, repetimos, ¿puede haber alguna otra manera de gracia actual o de moción divina, que no pertenezca a alguna de las dos categorías antedichas, conviene a saber, a las que actualizan las virtudes o a las que actualizan los dones?

Ciertamente no concebimos ningún otro género de gracias más que éstas. La gracia actual, como hemos dicho, es una moción divina para alguna operación conducente a la vida eterna. Pero toda operación conducente a la vida eterna es acto de alguna virtud o de algún don. Luego sólo para actualizar estos hábitos son necesarias las gracias actuales. Por otra parte, el organismo sobrenatural está integrado por las virtudes y los dones—supuesta la gracia habitual que hace veces como de substancia—, pues ningún otro hábito sobrenatural hay en el hombre más que estos. Si dijéramos ahora que para vivir plenamente la vida sobrenatural se requieren otras gracias actuales que no sean para actualización de dichos hábitos, tendríamos que admitir que ese organismo sobrenatural era manco e imperfecto.

Podemos, por lo tanto, concluir sin ningún género de duda que toda gracia actual santificante que se recibe en el estado de gracia habitual, o es para actualizar alguna virtud o algún don. Para ninguna otra cosa pudiera ser dada.

Y ahora ya podemos afrontar sin ambages la dificultad propuesta. Cuando se dice que bastan las virtudes ayudadas de la gracia actual para conservarse en estado de gracia habitual, bien sea resistiendo a las tentaciones por fuertes que sean, o bien poniendo actos perfectos de virtud, que en ocasiones son de precepto. ¿de cuál de estas dos gracias actuales se habla: de la que actualiza las virtudes o de la que actualiza los dones? No será, ciertamente, de esta última, porque entonces nos concedían lo que intentaban negar. Veamos, por lo tanto, si basta la virtud actualizada por su gracia actual correspondiente para conservarse en estado de gracia habitual en los casos mencionados.

Hay una diferencia fundamental entre los hábitos adquiridos y los hábitos infusos o sobrenaturales. Aquellos no confieren al hombre el poder obrar (*posse facere*), sino sólo la facilidad de obrar (*prompte, faciliter et delectabiliter*), porque la potencia en cuanto tal tiene alcance suficiente para poner el acto, aún sin hábito alguno; y así, el que carece de la virtud de la justicia, por ejemplo, puede en ocasiones ejecutar actos de justicia, como Sto. Tomás advierte repetidas veces, tratándose de la virtud adquirida. Mas no sucede lo mismo con los hábitos sobrenaturales. Estos tienen que dar también el poder obrar, porque sin esos principios sobrenaturales elicitorios, la potencia nada puede en el orden sobrenatural; y así para poner un acto sobrenatural de justicia, necesariamente se requiere tener la virtud infusa de la justicia. No vamos a

discutir si *de potentia absoluta* pudiera Dios producir en nosotros el acto sobrenatural de la justicia sin la virtud de la justicia, porque esa potencia absoluta ya sabemos que no se realiza nunca; bástanos saber que, *de potentia ordinaria*, eso no sucede jamás.

En esto se funda el Angélico para establecer la necesidad de la gracia habitual y de las virtudes infusas, tanto teológicas como morales; y muy particularmente aduce este argumento, hablando de la caridad, contra el Maestro de las Sentencias, que sostenía que la caridad era el mismo Espíritu Santo, produciendo en el alma el acto de la dilección sin ningún hábito intermedio. En ese caso, aryuge el Santo Doctor, el acto no procedería de ningún principio intrínseco, y no sería meritorio, porque tampoco sería voluntario—lo voluntario se define: *quod est a principio intrínseco*—(II-II, q. 23, a. II).

Quede, pues, bien establecido que un acto sobrenatural supone un hábito sobrenatural de donde dimana, sin que una moción de Dios, como quiera que sea, pueda producir tal acto sin el hábito correspondiente.

Avancemos un paso más. Suponemos ahora que en el alma ya existen todos los hábitos de la virtudes infusas o sobrenaturales. ¿Qué puede hacer el alma con ellos? Ayudada de la gracia actual, que los actualice, poner actos de todas esas virtudes. ¿En qué medida o en qué grado de perfección? Desde luego, en un grado de perfección que sea proporcional a la perfección de la virtud que lo produce, dentro de ciertos límites que impone la desproporción entre la forma y el sujeto.

Esta proporcionalidad no hemos de entenderla en el sentido de estricta igualdad, si se considera por parte del hábito precedente al acto mismo, que puede ser de inferior perfección al acto que produce. Mas nunca puede exceder a la perfección del hábito, si se considera el hábito ya obrando (*in actu secundo*). Esto necesita alguna explicación, porque no es tan fácil de comprender.

Decimos, en primer lugar, que se puede poner un acto más perfecto o más intenso que el hábito preexistente en el sujeto. En efecto, nuestros actos de virtud no causan eficientemente (*effective*) el aumento del hábito de la virtud, como es doctrina común de los teólogos, sino sólo disponiendo al sujeto para recibir el aumento y mereciendo que Dios comunique dicho aumento (*dispositive et meritorie*). Según esto, el que pone un acto de virtud igual en perfección al grado de perfección con que posee tal virtud, aumenta su capacidad (física, según la doctrina tomista) para poseer la virtud con más perfección que la tenía. Termi-

nantemente nos lo dice Sto. Tomás hablando de la caridad: "A medida que crece la caridad, siempre crece más (*superexcrescit*) la habilidad para un aumento ulterior" (II-II, q. 24, a. VII). De suerte que la disposición del sujeto para recibir una virtud siempre es mayor que la virtud misma y se va aumentando con nuestros actos. Por otra parte, el que pone un acto de virtud con toda la perfección de que es capaz, también merece que Dios le aumente el hábito de la misma virtud.

Ahora bien, si está dispuesto para el aumento y merece el aumento, forzoso es decir que el Señor se lo concederá. ¿Cuándo sucederá esto? Lo mismo que pasa con los hábitos adquiridos, con los cuales guarda en esto exacto paralelismo; conviene a saber, cuando el hombre se esfuerce por poner otro acto de virtud lo más intenso que pueda. Este acto ya será más perfecto en intensidad que todos los anteriores, porque con el acto anterior, ha crecido su disposición (*habilitas*) para ponerlo, y al mismo tiempo ha merecido que Dios le dé ese crecimiento del hábito, juntamente con la gracia actual que necesita para ello.

De este modo las virtudes pueden irse perfeccionando por sí mismas y sin el auxilio de los dones, gradualmente, paso a paso, no en volandas ni con celeridad; y sólo bajo un aspecto, con cierta perfección relativa (*secundum quid*), mas no con la perfección plena y total (*simpliciter*) que a ellas corresponde, como ya se ha dicho al final de la conclusión primera, respondiendo a una dificultad. Es la vía puramente ascética, que a algunos tanto enamora, el *camino de las vacas*, que tantos adeptos tiene, el cual puede ir faldeando un poco la montaña—y aún esto con peligro de encontrar cualquier tropiezo que las vacas no puedan salvar—; pero nunca llegar a la cumbre.

Tenemos, pues, un caso en que el acto puede ser más perfecto que el hábito preexistente, ayudado de la gracia actual o de la moción de Dios que actúa la virtud; pero no más perfecto que el hábito coexistente, simultáneamente aumentado, aunque le precede con prioridad de naturaleza para que pueda producirse el acto. Por consiguiente, aún no logramos obtener un acto de virtud más perfecto que el hábito que le ha engendrado.

¿Será esto posible? Ciertamente que no, si nos atenemos puramente a la virtud y a la gracia actual que la pone en ejercicio. Podemos emplear para probarlo el mismo argumento que Sto. Tomás emplea contra el Maestro de las Sentencias acerca del hábito de la caridad. Ese exceso de perfección en el acto respecto del hábito, no nace de ningún prin-

cipio elicitivo intrínseco al hombre, pues ni puede provenir de la potencia, que nada puede en el orden sobrenatural, ni de la forma sobrenatural del hábito, que, por hipótesis, es inferior y no tiene tal alcance; sino sólo de la gracia actual o de la acción divina, que produciría el acto en nosotros sin nosotros. Luego no sería acto voluntario ni meritorio, ni, en fin, acto del hombre. Si Dios quisiera con su moción divina estirar el hábito de la virtud para producir ese acto más perfecto, bien podría hacerlo; mas entonces volvemos al caso precedente.

El hábito de una virtud, por consiguiente, ayudado solamente de la gracia actual que mueve a las virtudes, en manera alguna puede producir un acto más perfecto que él, por muy intensa que se suponga esa gracia que le actualiza. Sería un efecto sin causa adecuada.

¿Cómo salir, pues, del paso, cuando el hombre se encuentra atollado ante un acto de virtud más perfecto que la virtud de que dispone, y tiene que practicarlo so pena de caer en el abismo del pecado? Para eso se le dan los dones del Espíritu Santo, y con esas alas podrá volar sobre escollos y barrancos. Como el objeto principal de estos dones es ayudar al hombre en la consecución de su último fin en aquello a que las virtudes no alcanzan, aquí tienen ya donde emplearse. El acto en este caso, aunque es formalmente divino por su agente principal, es también humano por su agente instrumental; voluntario y meritorio, pues parte de un principio intrínseco elicitivo cual es el don. Se puede, por lo tanto, poner un acto desproporcionado por su exceso de perfección al hábito de la virtud con el auxilio de la gracia actual, es verdad; pero de la gracia actual que pone en ejercicio los dones. Sin esto, es imposible. Los dones, por consiguiente, son necesarios para la salvación, porque sin su actuación en muchas ocasiones es imposible conservar la gracia. Por no entregarse debidamente a esta acción del Espíritu, ni implorarla sinceramente, es por lo que la mayoría de los cristianos se dejan caer en el pecado siempre que se les presenta alguna grave dificultad en la práctica de la virtud, bien sea por alguna grave tentación que atenta contra ella con mayor fuerza, o bien porque se les exige bajo precepto algún acto más perfecto que lo que su virtud alcanza.

Terminemos esta parte con una observación que juzgamos necesaria para evitar confusiones y oscuridades. En la vida ordinaria, no solemos percibir en nosotros esa actuación del Espíritu Santo. Sin embargo, de todo lo dicho se colige que en cualquier buen cristiano han de obrar los dones algunas veces. ¿De qué depende esto? ¿Es que los do-

nes pueden tener dos actos específicamente distintos, uno al modo humano y otro al modo divino, como a algún pseudo-teólogo se le ha ocurrido? Eso es completamente erróneo en teología y absurdo en metafísica. Si los dones tuvieran también un modo humano, ¿para qué queríamos las virtudes? Y como el modo humano proviene de que el acto se verifica según la regla de la razón, seguiríase de ahí que el Espíritu Santo obraba como causa principal, porque eso es lo propio del don, y la razón humana obraba también como causa principal, pues de ahí proviene el modo de la operación. Mas no hay por qué gastar el tiempo en refutar una afirmación tan fútil e inconsistente.

La razón por la cual muchas veces no se percibe en nosotros la actuación de los dones, es muy diferente. Los dones, como queda dicho, son hábitos pasivos. A medida que los dones se van perfeccionando en el alma, va creciendo nuestra pasividad para recibir la moción divina, y entonces es cuando los dones obran con toda su perfección y el modo divino del acto se puede experimentalmente conocer. Pero mientras los dones no llegan a cierto grado de perfección, nuestra pasividad es muy escasa, porque la propia actividad casi la ahoga. Y en este caso, aunque los dones obren en nosotros, no lo percibimos tan fácilmente, pues no distinguimos bien esa acción del Espíritu Santo de la propia actividad. En ocasiones, sin embargo, bien se puede reconocer que ha sido una moción especial de Dios la que nos ha librado de un peligro, de una tentación, o nos ha hecho practicar algún acto de virtud muy excelente. Y se conoce principalmente en que obramos entonces como de un modo instintivo, sin discursos ni ratiocinios, de tal suerte que después hasta nosotros mismos quedamos como maravillados. Creo que cualquier cristiano fervoroso, si bien se examina, hallará que le ha ocurrido esto algunas veces. Mas, en todo caso, aunque experimentalmente no se conozca muchas veces el acto del don, no hay motivo para afirmar que los dones no obren en nosotros con bastante frecuencia; y no sólo en casos de absoluta necesidad para conservar la gracia, sino también en otros casos de mayor conveniencia, porque el Espíritu Divino, si no le ponemos obstáculo por nuestra parte, siempre está pronto a socorrernos en nuestra flaqueza.

CONCLUSION 4.^a *Los dones del Espíritu Santo no se requieren para todo acto saludable o meritoria.*

Llegamos a nuestra última conclusión, que virtualmente ya queda demostrada por las anteriores. Las virtudes no necesitan del concurso

de los dones sino para producir actos perfectos, en su doble función ejecutiva y defensiva, bien sean perfectos con perfección absoluta y objetiva, o bien solamente con perfección relativa y subjetiva. De donde se infiere que ellas pueden actuar por sí mismas, sin auxilio ninguno superior más que la moción previa de Dios en cuanto causa primera sobrenatural que las reduzca de la potencia al acto, siempre que el acto no exceda su capacidad potencial, o sea cuando se trata sólo de actos imperfectos. Esto es un postulado metafísico, que no tienen en cuenta los que se obstinan en afirmar que las virtudes, sin el concurso de los dones, no pueden ejecutar acto alguno saludable o meritorio de vida eterna. O acaso provenga este error de no distinguir bien la acción de Dios cuando nos mueve por los dones y cuando nos mueve por las virtudes, siendo esta acción de tan distinta naturaleza.

En efecto, todo ser que posee una forma cualquiera, puede obrar en virtud de ella, si se trata de forma operativa. Un tronco encendido, que tiene la forma del fuego, puede calentar y quemar; y quemará mucho si está muy encendido, si tiene la forma con perfección, y poco si posee imperfectamente esa forma del fuego; pero siempre quemará algo; de lo contrario, tendríamos que decir que el fuego de ese tronco se ha extinguido. Sería un absurdo metafísico, repetimos, decir que un sujeto posee una forma operativa y no puede obrar con ella, suponiendo que no haya algún impedimento. O esa forma es nada, o le confiere alguna capacidad de obrar, porque esa es la razón de ser de tal forma, que dice orden necesario a la operación. Toda forma, en cuanto tal, es una actualización del sujeto y, si es forma operativa, le constituye *in actu primo* para la operación, esto es, le da una capacidad positiva e inmediata para obrar. Sería, por lo tanto, una contradicción flagrante afirmar por un lado que tiene capacidad positiva e inmediata para la operación, y por otro lado que no la tiene, puesto que no puede salir al acto, aunque nadie se lo impida. Y seguimos suponiendo siempre, como es natural, la moción general de Dios que se requiere para toda actualización del ser y, por consiguiente, para salir a la operación o ponerse *in actu secundo*.

A la luz de estos principios tenemos que interpretar lo que Santo Tomás escribe en este artículo 2.º de la cuestión 68 que vamos comentando. Cuando el Santo Doctor dice que aquel que posee una forma con perfección puede obrar en virtud de ella, hay que sobreentender en el segundo miembro del inciso la misma palabra *con perfección*; esto es,

puede obrar por ella con perfección (*perfecte*). Y, de igual modo, cuando añade que el que posee imperfectamente una forma no puede obrar por ella, hay que sobreentender también que no puede obrar por ella *perfectamente*, con perfección. Esto basta para confeccionar su argumento en favor de la necesidad de los dones, puesto que aduce como premisa menor, que las formas de las virtudes no las poseemos con perfección. Y la consecuencia inmediata sería que no podemos poner actos perfectos de virtud sin el auxilio de los dones. Pero el Santo prescinde de esta consecuencia, que no le interesa en este caso, y se pasa a la consecuencia final de que los dones son necesarios para la salvación. Esta conclusión ya no se sigue si no es añadiendo otra premisa menor; esto es, que en ocasiones es necesario para la salvación poner actos perfectos de virtud, que es la que hemos empleado al probar nuestra conclusión tercera. Y aunque el Angélico Maestro no pone aquí explícitamente esta premisa, cosa que en otras ocasiones le ocurre al seguir sus raciocinios, tenemos que suponerla, por el contexto mismo del artículo y por otros lugares en que trata de la necesidad de algún don en particular. Ocúrrele a veces lo que le ocurría a un profesor mío de matemáticas, que escribía una fórmula en el encerado y nos decía que de allí se deducía tal otra y los discípulos no podíamos llegar a la segunda sino después de introducir unas cuantas fórmulas intermedias. A él le parecía muy natural andar de un solo paso lo que nosotros, con nuestras inteligencias infantiles, teníamos que recorrer en varios.

Y que este es el pensamiento auténtico del Maestro se comprende perfectamente por los argumentos segundo y tercero. Uno y otro pretenden demostrar que bastan para todo las virtudes; y la respuesta es que no bastan *para todo* (*quantum ad omnia*), que las virtudes no perfeccionan al hombre de tal modo “que no necesite nunca ser movido por cierto instinto superior del Espíritu Santo” (ad 2). Luego si las virtudes no bastan *para todo* en orden a la salvación, si a veces se necesita ser movido por ese instinto superior del Espíritu Santo, es porque bastan para algo, es porque no siempre necesitan de los dones para su operación.

Y, ciertamente, no se comprende que Dios nos infunda las virtudes para tenerlas siempre ociosas. ¿Qué queremos un automóvil que no anda si no es arrastrado por caballos o por bueyes? Serían entonces las virtudes como órganos rudimentarios de este organismo sobrenatural, puesto que carecían de toda actividad funcional propia.

Y no se diga que basta con que ellas obren juntamente con los dones y como llevadas de la mano por ellos, porque, al fin, el que tiene que caminar hacia la bienaventuranza es el hombre, al cual se le dan pies para andar, que son las virtudes y alas para volar, que son los dones; y si siempre tuviera que ir volando con esas alas al soplo del Espíritu Santo, los pies no le servirían más que de estorbo si quisiera al mismo tiempo ir apoyándose en ellos. Así sucede, en efecto, a las almas que, sintiéndose ya movidas por el Divino Espíritu para tender más eficaz y velozmente a la perfección practicando actos más perfectos, se obstinan en seguir caminando por su pie, según su propio modo, según la regla de su razón, poniendo obstáculo a este Divino Espíritu, que tal vez acabe por cansarse de luchar con ellas y las abandone. Por eso, "a los que son movidos por ese instinto divino, ya no les conviene aconsejarse según la razón humana, sino seguir el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la humana razón", como Santo Tomás afirma con la autoridad del Filósofo (I-II, q. 68, a. 1). Es el ejemplo consabido del niño que aprende a escribir y siente que el maestro le toma la mano para conducírsela. Si él quiere seguir moviéndola por su propia cuenta, que es actuar por las virtudes, moverse a sí mismo—, la letra saldrá imperfecta como suya, al modo suyo, porque impide con esto la acción principal del maestro. Mas si se deja mover la mano con facilidad, entonces la escritura más bien se atribuirá al maestro que a él mismo, porque él no obra sino como causa instrumental.

Por consiguiente, las virtudes en cuanto tales, por lo que tienen de propio, que es su modo humano y su proceder según la regla de la razón, deben cesar en su actuación cuando los dones actúan. Esa simultaneidad es la que hace muchas veces imperfectos los actos de los dones, por carecer de esa perfecta movilidad al Espíritu Santo y querer poner algo nuestro. Luego las virtudes serían inútiles, o más bien un estorbo, si no pudieran obrar alguna vez por sí mismas, si en todo acto de virtud fuera necesario el auxilio del don. De ese modo sería un inconveniente el que el niño tuviese en su mano agilidad para escribir, si nunca hubiese de escribir sólo, sino conduciéndosela el maestro. Pero cuando el maestro no se la mueve, él no debe estar ocioso, sino moverla él mismo como sepa y como pueda, que es lo que hacemos nosotros cuando el Espíritu no inspira y al modo humano practicamos las virtudes.

Pero aún se me dirá: entonces, en las almas perfectas, en las cuales

ya los dones obran con toda su perfección, ¿están ociosas las virtudes? ¿No hemos dicho precisamente que los dones se dan para ayuda de ellas? Luego ellas tienen que obrar siempre, aun cuando los dones obren también. Por lo tanto, no serán inútiles aunque se diga que no pueden obrar nunca solas sin el auxilio de los dones.

A esto ya hemos contestado anteriormente que las virtudes obran siempre suministrando la materia sobre la cual los dones tienen que actuar, pues éstos carecen de materia propia; y así podemos decir que el acto es materialmente (*materialiter*) de la virtud, y formalmente (*formaliter*) del don, que es lo que ocurre cuando hay un agente principal y otro agente instrumental. Mas siempre resultarían inútiles en cuanto formas o hábitos operativos, si alguna vez por lo menos no pudieran obrar solas sin el auxilio de los dones, aunque sea con actos muy imperfectos; porque en ese caso ningún acto habría que fuera formalmente suyo y serían inútiles bajo su aspecto funcional.

¿Unidad o dualismo en la vida de la gracia?—La doctrina expuesta parece introducir el dualismo en la vida cristiana, lo cual es no pequeño inconveniente. Siendo la vida cristiana, la vida sobrenatural, la vida de la gracia, una participación de la vida íntima de Dios en nosotros, tiene que ser formalmente una, y toda disgregación o separación en ella resulta una mutilación intolerable.

Siempre hemos propugnado nosotros esa unidad y sería extraño que ahora tratásemos de introducir el dualismo. Mas el dualismo existe desde el momento en que se establezca la diferencia específica entre virtudes y dones, entre los actos de las unas y los actos de los otros; a no ser que se admita que la virtud no puede obrar nunca sola sin el auxilio del don. Esta es, por lo tanto, según creen algunos, la única manera de salvar la unidad de la vida cristiana, dentro de la diversidad esencial entre dones y virtudes. Examinemos, pues, si existe ese dualismo y si es atentatorio a la unidad de la vida.

Que existe cierto dualismo en la vida sobrenatural, no podemos negarlo en manera alguna. La experiencia nos lo muestra y la razón teológica nos lo confirma. Si observamos lo que ocurre en la mayoría de los cristianos, aún de aquellos que habitualmente viven en estado de gracia, veremos que ordinariamente no obran sino movidos por su razón informada por la fe y la caridad, lo mismo cuando se trata de practicar la virtud que cuando oponen resistencia para no caer en el pecado. Si

hacen oración, será discurriendo y razonando con el entendimiento para producir actos de virtud en la voluntad, ya sean de la virtud de la religión, como la petición, etc., o ya de cualquiera de las otras virtudes. Lo sobrenatural, lo divino, no aparece en ellos. Todo se verifica al modo humano, aunque movido por los principios sobrenaturales de la fe y la caridad. Mirando sus actos de virtud, no sólo en lo exterior, sino más bien en lo interior de su alma, no podríamos distinguirlos de los de cualquier protestante piadoso—como hay algunos—, que practicara esos mismos actos. Aunque sabemos que esos actos del protestante no parten de ningún principio sobrenatural ni pueden ser formalmente sobrenaturales, mientras que los del católico lo son.

En cambio, encontramos otras almas, aunque no muchas, que obran frecuentemente, ya que no siempre, movidas por un impulso superior que perciben en lo más íntimo de ellas mismas; sin discurso, sin raciocinio, sin saber muchas veces la razón de tal manera de obrar, aunque con certeza de que así tenía que ser; sin más esfuerzo que el que necesitan para vencerse a sí mismas y ser dóciles al impulso que reciben. Ese impulso, unas veces, es luz en el entendimiento, que ensombrece todas las razones humanas; y otras veces es fuerza en la voluntad para vencer todas las dificultades, tendencia hacia un bien mayor que la razón humana no sabe bien discernir; y, frecuentemente, es lo uno y lo otro en una bella simplicidad. Si penetramos en alguna de estas almas, ¡qué concierto, qué armonía, qué silencio, qué limpieza, qué simplicidad en la multiplicidad de estos actos, qué suavidad en todo descubrimos allí! Y ese concierto interior se refleja al exterior en sus modales y en sus obras, y así las vemos siempre ecuanímes, siempre razonables, siempre en su punto, sin excederse ni por carta de más ni por carta de menos. Eso es obrar por instinto, que obra siempre de la misma manera, y siempre acierta, y obra siempre lo mejor en aquello a que el instinto impele. Pero no se trata aquí de un instinto natural, que no puede llegar a tanto, sino de un instinto divino.

Esta duplicidad en la vida cristiana nos la da la experiencia misma. Es la diferencia entre la vida ascética y la vida mística; entre los que practican la virtud guiados sólo por la razón y los que la practican a impulsos de un divino sople que hinche las velas de su espíritu; en una palabra, entre los que se mueven a sí mismos por el ejercicio de las virtudes y los que son movidos por el Espíritu Santo con la actuación de sus dones.

Ahora bien, este dualismo funcional ¿es atentatorio contra la unidad de la vida de la gracia? Ciertamente que no. Esto es una consecuencia necesaria de la distinción específica entre dones y virtudes, y necesariamente fluye de la naturaleza misma de lo sobrenatural en nosotros.

Hay un paralelismo bastante exacto entre la vida sobrenatural y la vida natural del hombre. Por ser compuesto de alma y cuerpo, de espíritu y materia, el hombre tiene duplicidad de facultades: unas son sensitivas y otras son intelectivas. Las primeras proceden de la materia; las segundas del espíritu. Las sensitivas pueden obrar ellas solas independientemente de las intelectivas; pero las intelectivas no pueden obrar si las otras no les suministran los materiales sobre los cuales actúen, cuales son los fantasmas que se reciben por los sentidos, y las reacciones nérveas de que necesita para su actuación la voluntad. Y esto proviene de que el espíritu está informando un cuerpo, que es de naturaleza muy inferior, y, en parte, queda dependiente de él y sometido a él para ejercitar sus funciones propias. Mas esto en manera alguna rompe la unidad específica de la vida humana.

Pues algo semejante ocurre con la vida sobrenatural en nosotros. La gracia divina es al alma, según expresión de algunos Padres, lo que el alma es al cuerpo. Es una forma divina—aunque no forma sustancial como el alma—que viene a informar un ser de naturaleza muy inferior. Es un injerto de la vida de Dios en la vida del hombre; una participación de la vida divina en la vida humana. Hay, por consiguiente, un doble elemento vital, el humano y el divino, como en la vida natural hay también un doble elemento, el espiritual y el corporal.

Y el funcionalismo de una y otra vida se comprende que tiene que ser semejante. En la vida de la gracia tenemos también el elemento humano, lo material, lo que proviene del sujeto o materia en el cual esa vida se recibe y al cual informa; y ese elemento humano, para actuar-se, necesita de las virtudes infusas, que vienen a ser como las potencias sensitivas en la vida natural. Las potencias sensitivas, en sí mismas consideradas, pueden existir sin la vida racional, cual sucede en los brutos animales, pero en el hombre provienen de la misma alma racional y son informadas y gobernadas por ella, participando así algo de la misma vida racional. De igual manera, las virtudes pueden también existir sin ese principio de vida divina, cual sucede en el hombre que carece de gracia, que vendrá a ser como un puro animal en este orden superior; mas en el cristiano que posee la gracia, nacen de ella misma—virtudes

infusas—, son por ella gobernadas y participan, por lo tanto, de la vida divina. De modo que por ellas se puede actuar la vida divina a la manera que se actúa la vida racional por las potencias sensitivas.

Mas esta actuación de la vida racional por las facultades sensitivas no es lo propio de la vida racional, que tiene operaciones más elevadas, correspondientes a la naturaleza del espíritu. Y de igual modo, la actuación de la vida divina al modo humano, según la regla de la razón, por el ejercicio de las virtudes, no es lo propio de la vida de Dios, que tiene operaciones mucho más altas. Para vivir, pues, plenamente esa vida de Dios en nosotros, serán necesarias otras funciones más excelentes, que el mismo Dios tenga que ejercer como agente principal, aunque nosotros obremos como agente instrumental, de la manera que el cuerpo con sus sentidos y facultades cognoscitivas actúa también como instrumento del alma cuando ésta ejercita sus funciones propias intelectivas. Y así se comprende mejor cómo los dones no pueden actuar sin la cooperación material de las virtudes, como tampoco el entendimiento puede obrar sin la cooperación material de la fantasía; pero las virtudes pueden obrar sin los dones, como la fantasía obra también sin la razón.

A esto queda reducido el dualismo en la vida de la gracia, dualismo que nace espontáneamente de que esa vida divina se vive en un sujeto de condición inferior, cual es el ser racional. Mas este dualismo no rompe la unidad específica y esencial de esa vida, como no se rompe la unidad específica de la vida humana por tener el hombre facultades tan diversas como son las sensitivas y las racionales.

De aquí se deduce también que los dones, *per se loquendo*, son necesarios para la salvación, porque son necesarios para vivir normalmente la vida sobrenatural de la gracia, como las potencias intelectivas son necesarias para vivir normalmente la vida racional, y, consiguientemente, han de infundirse con la gracia misma; aun cuando en ciertas ocasiones (*per accidens*) pueda uno salvarse sin que hayan actuado nunca en él los dones, como un niño que se muere antes del uso de la razón, siendo un ser racional, y teniendo vida racional, no ha puesto nunca un acto racional, sino actos de las potencias sensitivas con alguna participación de la razón que en él alborea y trasciende.

Dejemos, pues, bien sentada la siguiente proporción, que puede darnos mucha luz y es más exacta de lo que se pudiera pensar: Los dones son a las virtudes infusas, lo que el entendimiento y el apetito intelecti-

vo son en la vida natural a la cogitativa y el apetito sensitivo. Y también: Los actos de los dones son en la vida divina participada a los actos de las virtudes al modo humano, lo que los actos de las potencias intelectivas son a los actos de las potencias sensitivas en la vida natural del hombre. Siempre teniendo en cuenta que no se han de considerar las potencias sensitivas por lo que son en sí mismas, sino en cuanto potencias de un ser racional.

Funcionalismo donal y virtual en la vida del cristiano.—Para que mejor se entienda el funcionamiento de las virtudes y de los dones en la vida cristiana sin romper su unidad esencial y específica, y quede más claro lo que se ha dicho que, siendo los dones en general necesarios para la salvación, no se requieren para todo acto de virtud y así puede alguno accidentalmente salvarse sin que los dones hayan actuado nunca en él, conviene estudiar más en concreto las distintas fases por que atraviesa la vida cristiana en su aspecto dinámico o funcional.

El hombre nace a la vida sobrenatural y divina por la gracia santificante, con la cual se le infunden las virtudes y los dones (*gratia virtutum et donorum*). Ese principio vital de la gracia comienza a actuar; mas así como en la primera fase de la vida natural el ser racional no obra sino por sus potencias de orden inferior, que son las facultades sensitivas, así en la primera fase de esta vida sobrenatural se comienza por los actos de orden inferior, que son los de las virtudes al modo humano.

Y es natural que así suceda. En la vida natural sucede esto porque el elemento sensitivo o material que el espíritu ha de emplear como instrumento para ejercer sus funciones propias, no está en disposición todavía, por falta de organización plena en la función de la vida racional, para dejarse mover en esa actuación de una vida superior como instrumento apto para las operaciones racionales. Tiene que perfeccionarse por el ejercicio de sus funciones y llegar a cierto desarrollo, antes que la razón comience a obrar en él y por medio de él. La vida racional está latente en ese organismo, porque el organismo es todavía imperfecto en orden a las operaciones del espíritu.

Y algo semejante ocurre en la vida sobrenatural cuando a ella se nace. El elemento humano no está suficientemente organizado en orden a esa vida divina para dejarse mover por el Espíritu Santo, como dócil instrumento suyo, y ejercer así las operaciones divinas, o al modo divino, que a esa vida corresponden. Hay mucho desorganizado en el suje-

to: las pasiones violentas y mal reprimidas, las aficiones terrenas, el amor propio y propio egoísmo, los pensamientos mezquinos e interesados, la fantasía desenfrenada, el apetito tendiendo al propio interés y a la propia comodidad; y todas estas son resistencias que tornan al alma dura y pesada para dejarse mover al sople delicado del Divino Espíritu. Es necesario que por la práctica de las virtudes al modo humano se vaya todo esto organizando hasta que puedan ir actuando los dones.

Este es el período de la infancia espiritual, período de gran movilidad para muchas cosas que más tarde se abandonan, según aquello del Apóstol: "Cuando me hice hombre, arrojé de mí las cosas de niño" (I ad Cor. XIII, 11). Es el período de los incipientes, cuyo afán principal consiste en "apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias" (II-II, q. 24, a. IX). Es la fase puramente ascética, en la cual se practican las virtudes al modo humano, virtudes que Macrobio, según Santo Tomás, llama "políticas" porque "según ellas el hombre se conduce rectamente en las cosas humanas" (I-II, q. 61, a. V). Algunos no quieren salir nunca de este período infantil, pareciéndoles que con practicar así las virtudes tienen bastante; y tienen bastante, en realidad, para vivir la vida sobrenatural según la regla de su razón, según las funciones inferiores de este organismo sobrenatural, como el niño tiene bastante para vivir la vida de sus facultades sensitivas; pero no tienen bastante para vivir la vida de la gracia en su pleno desarrollo, según el Espíritu Santo, que es el principio infusor, propulsor y regulador de esa vida. En los que con esto se conforman, rarísima vez obrarán los dones, si es que alguna vez obran, porque no se disponen para recibir su acción y porque los dones se dan para ayuda de las virtudes en aquello a que las virtudes no alcanzan, y éstos piensan alcanzarlo todo con las virtudes a su modo practicadas. Mucho trabajo y poco fruto.

"Mas porque al hombre pertenece", escribe el Angélico (Ib.), no contentarse con estas virtudes humanas", sino que se eleve también cuanto puede a las cosas divinas", son necesarias otras virtudes, que el Santo Doctor, con Macrobio, llama "purgatorias", porque purifican la mente de todo el elemento humano: el pensamiento, de los fantasmas importunos de las criaturas, para recogerse en su castillo interior y empezar a ver los fulgores de Aquel que en su camarín más secreto mora; y el afecto, de toda la escoria de cosas terrenas para tender con toda su energía hacia el Bien inmutable. Esta es la "vía purgativa", que llaman los místicos, en la cual se puede entrar ya desde el principio, con tal que el

hombre se esfuerce sinceramente por caminar hacia Dios y alcanzar la perfección, pues quien de ese empeño carece no está en vía ninguna; y gracias que pueda defenderse de sus enemigos para evitar el pecado.

En esta fase de la vida espiritual ya obran los dones frecuentemente, que vienen a ayudar nuestro esfuerzo en la obra de nuestra purificación, reprimiendo y moderando nuestra propia actividad para reducir al alma a una mayor pasividad ante las mociones divinas. Pero todavía obran de una manera muy imperfecta y con intermitencias, porque la materia no está dispuesta. Es la adolescencia espiritual, que corresponde en la vida natural al período intermedio entre la aparición del uso de la razón y la pubertad, en el cual ya obra la razón, pero muy débilmente todavía, pues tiene que irse formando, disciplinando y robusteciendo.

El que es fiel para seguir estas mociones divinas, que generalmente se llaman inspiraciones de la gracia—y son, en efecto, de la gracia de los dones—, las cuales son a veces tan sutiles que apenas se perciben, tan tenues que se necesita gran esfuerzo para dejarse mover por ellas, tan oscuras a nuestros ojos que muchas veces apenas se sabe de dónde vienen ni a dónde van; el que es fiel, digo, para seguirlas, pronto se verá en regiones más amplias y luminosas, en regiones de mayor rectitud de espíritu para todas las cosas, conducido siempre por el Espíritu Santo, según aquello del Salmo: “Tu Espíritu bueno me conducirá a tierra recta” (S. 142, 10).

Aquí ya obran los dones de una manera manifiesta, porque han vencido las principales resistencias que por nuestra parte se oponían. Va siendo reducida el alma a un estado pasivo, que es de mayor actividad efectiva, pero no actividad propia, sino divina. Van desapareciendo las virtudes practicadas rastreramente al modo humano, con mil imperfecciones insospechadas, y aparecen investidas de nuevo vigor y lozanía, límpidas y esplendentes, aunque todavía con algún polvillo de cosas nuestras. Es la “vía iluminativa” que dicen los místicos. La acción del Espíritu Santo prevalece ya sobre la nuestra, a diferencia de la “vía purgativa”, en que la acción humana es la que resalta, aunque inicialmente actúen ya los dones en ella. Ya es vida mística más bien que ascética; la fase de los “proficientes”, de los que van adelantando, que dice Santo Tomás, cuyo intento principal consiste “en que la caridad se robustezca en ellos por el aumento” (II-II, q. 24, a. IX). Es lo que corresponde a la juventud en la vida humana.

Finalmente, cuando el alma está ya totalmente purificada por la ac-

ción de los mismos dones, por las purificaciones pasivas de que nos hablan los doctores; cuando se han vencido todas las resistencias; cuando todas las energías psíquicas que antes estaban disgregadas han sido orientadas por ese poderoso imán hacia su centro; entonces el Espíritu Santo viene a ser el dueño absoluto, sin cuya moción no se mueve un pie ni una mano en toda la tierra de Egipto. Han llegado ya a la edad adulta; "a la medida de la edad de la plenitud de Cristo", que dice el Apóstol (Ad Ephes, IV, 13). Ya son varones perfectos, cuyo estudio principal, escribe Sto. Tomás, "es unirse a Dios y gozar de El" (II-II, q. 24, a. IX). Es el estado de "unión transformativa", o de "matrimonio espiritual", como le llama Sta. Teresa.

Aquí las virtudes morales toman una forma nueva, pues investidas plenamente por el fuego de la caridad, fuego de caridad parecen también, y de este modo las considera S. Agustín cuando parece reducirlas todas al amor. Y es que todo les sabe a amor como enseña. S. Juan de la Cruz. De estas virtudes escribe el Angélico: "Pero hay ciertas virtudes de los que han conseguido ya la divina semejanza, las cuales son llamadas (por Macrobio) virtudes "del ánimo ya purificado"; de tal manera que la prudencia solo mire las cosas divinas; la templanza no entienda de deseos terrenos; la fortaleza ignore las pasiones; la justicia se asocie en perpetua alianza con la mente divina, conviene a saber, imitándola; las cuales virtudes en verdad decimos que son las de los bienaventurados o de algunos perfectísimos en esta vida" (I-II, q. 61, a. 1).

La transformación que en las virtudes teológicas obran los dones, ya queda indicada en la conclusión primera.

Nótese, pues, la diferencia que hay en las virtudes en la fase de la infancia espiritual, cuando ellas obran solas y el hombre se mueve a sí mismo para la operación, y en la última fase de la edad perfecta, cuando el Espíritu Santo, como dueño absoluto, actúa en el alma por sus dones preciosos, estando ya consumido todo sedimento humano. Son los dos términos de una vía a recorrer. La vida divina, que está latente en el período de infancia espiritual, como está latente la razón en el niño, llega a su plena expansión por fases intermedias, a medida que los dones van actuando con más intensidad, continuidad y extensión en el alma.

De donde se infiere claramente que la virtud puede obrar sola con actos imperfectos, cuales corresponden a los principiantes, y aun con actos relativamente perfectos en los más adelantados, proporcionales a

la perfección que se ha alcanzado en el hábito de la virtud; pero nunca, sin el auxilio de los dones, podrá ejecutar actos objetivamente perfectos, según su naturaleza sobrenatural, porque eso es ya la imitación perfecta de las virtudes de Dios, como dice el Angélico, que sólo Dios nos puede dar.

Los dones obran siempre que nos disponemos para recibir su acción. Queda por resolver una cuestión complementaria de todo lo que se ha dicho hasta el presente y que ya habrá saltado a vuestra mente en más de una ocasión al escucharme. Se ha dicho, y es doctrina común, que de las virtudes podemos usar nosotros cuando queremos, porque está en nosotros mismos el principio motor, que es la humana razón. Por eso somos responsables cuando no practicamos algún acto de virtud. Mas de los dones, que son hábitos más bien pasivos, porque está fuera de nosotros el principio motor, no podemos usar cuando queremos, sino cuando el Espíritu Santo quiere. De donde parece seguirse que no seremos responsables cuando no practicamos algún acto de virtud que requiera el auxilio del don.

Para resolver esta dificultad basta tener presente que el Espíritu Santo, habitando en el alma por su gracia, obra en ella por sus dones siempre que no halle obstáculo directa o indirectamente voluntario para su actuación. Oigamos a nuestro Angélico Doctor, que hermosamente nos lo explica. "Se debe considerar, escribe, que Dios es causa universal de la iluminación de las almas..., como el sol es causa universal de la iluminación de los cuerpos; aunque de distinta manera, porque el sol obra iluminando por necesidad de naturaleza, pero Dios obra voluntariamente por el orden de su sabiduría. El sol, pues, aunque cuanto es de su parte alumbr a todos los cuerpos, si encuentra impedimento en algún cuerpo, le deja tenebroso, como sucede en la casa cuyas ventanas están cerradas. Mas Dios, por propio juicio, no envía la luz de la gracia a aquellos en quienes encuentra obstáculo... Y, de este modo, Dios es causa de la obcecación y de la agravación de los oídos y del endurecimiento del corazón; cosas que se distinguen según los efectos de la gracia, que perfecciona el entendimiento con el don de sabiduría y enmolece el afecto con el fuego de la caridad" (I-II, q. 79, a. III).

Por donde se ve que Sto. Tomás equipara para este caso la moción de Dios por la gracia actual de los dones, a la moción de Dios por la gracia actual de las virtudes. Aunque son de distinto género, una y otra derrama constantemente sobre el alma que no pone obstáculo ni cierra

sus ventanas a la luz divina. De suerte que, aunque el hombre es el que se mueve a sí mismo cuando obra por las virtudes, tampoco puede obrar en el orden sobrenatural si le falta la gracia actual correspondiente a las mismas, sin que por eso deje de ser responsable de su omisión. Y, de igual forma, el hombre es responsable cuando no emplea los dones para aquello que debiera emplearlos, porque sucederá que no los emplea porque resiste positivamente para dejarse mover por el Espíritu Santo, o porque se le sustrae esa gracia actual de los dones por los impedimentos que él ha opuesto.

Y esto particularmente tiene aplicación en aquellas cosas que son necesarias para la salvación, como el mismo Angélico nos lo declara al hablar del don de entendimiento. Contra la tesis de que el don de entendimiento está en todos los que tienen gracia, propone un argumento basado en las palabras de S. Gregorio, que dice: "Cuando el ánimo se envanece entendiendo cosas sublimes, cae gravemente embotado en cosas ínfimas y viles" (II Mor., cap. 49, § 78, col. 593, t. I). A lo que nuestro Doctor responde: "El don de entendimiento nunca se sustrae a los santos en aquellas cosas que son necesarias para la salvación; pero en otras cosas se sustrae a veces, para que no puedan penetrarlo todo claramente por el entendimiento, a fin de que se les sustraiga materia de soberbia" (II-II, q. 8, a. V, ad 3). De donde se infiere que aún para aquellas cosas que no son necesarias para la salvación, sino para la perfección de la virtud, se da también siempre que no se ponga obstáculo o se haya de abusar de ello.

Y para concretar y precisar mejor esta doctrina, conviene advertir que no sólo hay vicios contrarios a las virtudes, sino también a los dones, particularmente a los dones intelectivos, que no tienen, en el orden sobrenatural, ninguna virtud que con toda propiedad les corresponda. Porque los vicios contra los dones prácticos ya se comprende que han de ser los mismos que se oponen a las virtudes correspondientes. Santo Tomás señala dos vicios exclusivamente contrarios a los dones. La *estulticia* o estupidez, que en un grado más elevado se torna en *fatuidad*, consiste en cierto pasmo que hace al hombre impotente para formar juicio de las cosas de Dios, porque carece del gusto y del sentido de ellas, como el que no tiene sentido estético se queda *como un poste* (que eso significa la palabra *stultus*) ante cualquier obra artística; y este vicio se opone al don de sabiduría, al cual pertenece juzgar, por gusto y connaturalidad, de las cosas divinas. La obtusión o embotamiento de la intelligen-

cia, que podemos llamar imbecilidad (flaqueza de visión intelectual), o mejor, *bobería*, hablando en castellano, se opone al don de entendimiento, que es el que penetra y escudriña y ve por dentro las verdades sobrenaturales. Y como un grado superior de este mismo vicio, la obcecación de la mente o ceguera espiritual, que importa la privación total de vista. San Alberto Magno distingue cinco maneras de esta ceguera espiritual, correspondientes a otras tantas en la ceguera corporal (*Super Luc.*)

Pues veamos ahora cómo el Angélico explica que esta ceguera es pecado o pena del pecado. Dejando a un lado la ceguera que proviene de la falta de la luz natural de la razón, escribe, "otro principio de visión intelectual es cierta luz habitual sobreañadida a la luz natural de la razón; y de esta luz es a veces privada el alma; y tal privación es la ceguera, que es pena, según que la privación de la luz de la gracia se pone como cierta pena... El tercer principio de visión intelectual es algún principio inteligible por el cual el hombre entiende otras cosas; al cual principio inteligible la mente humana puede atender o no atender; y el que no atienda a él, ocurre de dos maneras; unas veces porque espontáneamente tiene la voluntad apartada de la consideración de tal principio...; de otro modo, por la ocupación de la mente en otras cosas que más ama, por las cuales la mente se aparta de la mirada de tal principio... Y de uno y otro modo la ceguera de la mente es pecado" (II-II, q. 15, a. I). Algo parecido nos dice del vicio de la estulticia, contrario al don de sabiduría, que proviene de que "el hombre inmerge su sentido en las cosas terrenas, por lo cual su sentido se hace inepto para percibir las cosas divinas" (II-II, q. 46, a. II).

Por aquí se comprende muy bien que los dones obrarán en nosotros siempre que sea necesario para nuestra salvación o para nuestra santificación, porque esa es la voluntad de Dios, como dice el Apóstol (I ad Thes IV, 3); y si no obran, será porque justamente el Señor nos retira la gracia actual motiva de los dones por nuestras infidelidades, o porque, implicados en pensamientos y afectos de criaturas, no miramos bastante a ese Sol divino, que constantemente quiere alumbrarnos. Y esto cuando no ocurre que claramente resistimos a sus impulsos amorosos y "le dejamos dar tantas voces en vano", como dice el V. Fr. Luis de Granada, tantos aldabazos a la puerta de nuestro corazón, según aquello del Apocalipsis: "Yo estoy a la puerta y llamo"; a los cuales no respondemos.

De ahí proviene el que tantas almas se enmohezcan en la tibieza y tantos cristianos carezcan de sentido para juzgar de las cosas de nuestra santa Religión.

Los dones, pues, actúan siempre que sea necesario para ayuda de las virtudes, en mayor o menor grado, con mayor o menor intensidad, si por nuestra parte nos aprestamos para atender sus mociones y seguirlas. Y no carecemos de culpa si, engolfados en el tráfico del mundo, de nuestros gustos, de nuestras inclinaciones, de nuestros intereses, de nuestras ocupaciones humanas aunque no sean malas, no escuchamos el suave silbido del Espíritu Santo, no observamos las amorosas señales que con su cayada el Pastor celestial nos hace, o positivamente nos negamos a sus insinuaciones.

La gracia actual motiva de los dones se dará, por lo tanto, de una manera infalible a quien se aproveche de la gracia actual de las virtudes y a una y a otra no ponga impedimento.

Y con esto creemos haber demostrado nuestra cuarta y última conclusión, poniendo de manifiesto que las virtudes sobrenaturales pueden obrar sin el concurso de los dones cuando se trata de actos imperfectos, aunque meritorios y conducentes a la vida eterna; sin que esto sea inconveniente para afirmar, como en la conclusión precedente, que los dones son necesarios para la salvación, pues lo son para el desenvolvimiento normal de la vida cristiana y, en ocasiones, para conservar esa misma vida.

Hemos terminado. Si creéis que hemos arrojado alguna luz sobre materia tan oscura, ya podéis apreciar que no hemos hecho otra cosa que recoger con esfuerzo continuado algunos rayos dispersos del Sol Aquinatense, apretarlos y refractarlos en el prisma de nuestra pobre inteligencia, para lanzarlos en un solo haz luminoso. Esta ha de ser siempre nuestra labor, como discípulos sumisos del que es Maestro de los maestros.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI

(Conclusión.)

El proselitismo de nuestro personaje encontró poco después sujeto más apto sobre quién ejercer su influencia. Fué éste fray Luis de Granada, hombre sencillo, personificación de la bondad y materia dispuesta para todo lo que llevase apariencias de virtud y de religión. Sin tener el dinamismo que impulsaba a Carranza a transmitir a otros sus preocupaciones, había entre ambos marcadas coincidencias, de suerte que con el trato llegaron a intimar, fundiéndose sus almas entrañablemente. Por eso cuando Granada abandonó el Colegio en 1534, quedó privado Carranza de su mejor amigo. Pero hábil en negociar lo que más convenía a sus planes, entre los cuales uno muy principal era hacer de San Gregorio centro de la espiritualidad de su predilección, durante el viaje de 1539 a Roma obtuvo del General que asignase a Granada a la Provincia de España (50). Así le sería más fácil llevarle consigo a Valladolid. De regreso en España se apresuró a escribir a su amigo invitándole a que se acercase a Castilla, donde podrían verse después de cinco años de ausencia. A esa invitación respondió Granada desde el retiro de Escalaceli por otoño de 1539, comunicándole el estado de su alma y haciéndole saber que por nada del mundo dejaría aquella forma de vida para distraerse en el cultivo de las letras. Seguro de haber escogido la mejor parte, invitaba a Carranza a ir desprendiéndose de sus tareas escolares para vacar a la oración. He aquí el extracto de tan interesante como reveladora carta:

“Por acá de Granada me vienen cartas del padre Avila; de Castilla de vuestra reverencia... Leo tus cartas en las cuales realmente está maravillosamente tu alma, a la que si deseo ver la veo siempre en tus epístolas. ¿Qué digo en las cartas? En las entrañas, en las entretelas de mi corazón mi alma se ha pegado con la tuya. Muchos somos un cuerpo en Cristo. ¡Con cuánto gozo iría a ver al ausente, que en mi corazón tengo presente! Y si V. R. quiere saber la causa próxima como esto no

(50) “Frater Ludovicus Grunatensis assignatur in provincia Hispaniae; 20 maii, 1539”. Roma, Arch. Gen. Ord. Praed. lib. IV-25, f. 396.

se puede por ahora hacer, sepa que es por respeto al trabajo del camino, porque no hay cosa en el mundo que más distraiga mi conciencia como el caminar... Porque el día que me olvido de comer mi pan, al momento con inefable aridez se seca mi corazón; y esto no lo puedo comer en el camino, sino muy mal, y luego mi alma se enflaquece y desmaya... En cada momento deseo dar a V. R. cuenta de mi vida; porque en verdad le digo que cada mes hay novedades en ella porque el Espíritu Santo no está ocioso. Cada día hace algo de nuevo y lo que principalmente es mostrarme cuán desechado he estado hasta aquí y estoy; y éste es un piélago tan grande, que hasta ahora yo no le he hallado pie ni pienso hallarlo... Si Dios no me da otro espíritu del que tengo, no me osaré ya desmandar ni apartar de él. Este espíritu no se inclina a otra cosa ninguna criada, sino a la oración sola o a cosas que el pensamiento se refiera actualmente a Dios. Y si aquí permanezco, no hay paraíso ninguno que se iguale con el mío; y si de aquí me aparto solo un día, quedo tan atormentado y castigado, que ya de miedo no lo oso hacer otra vez hasta que aquel temor se me olvida... El contentamiento que tengo es tan grande, que pienso que en esta vida no se puede tener mayor; y algunas veces tengo escrúpulo de ver cómo me da Dios el paraíso en esta vida. Pero confianza tengo en Jesucristo, que estamos allá escritos donde siempre seremos presentes con Jesucristo. Que agora, aunque no estemos, crea V. R. que no me da pena ni lo deseo. Porque no querría tener en esta vida demasiado contentamiento, antes querría pasar algún poquillo de trabajo en esta vida por Cristo. Y esto no pienso que podría ser si siempre estuviésemos presentes. Y la estada del cielo téngola por tan segura, que uno de los mayores deseos que tengo es verme ya morir. Y quien como cada día está de partida, cada día me desnudo de las cosas del mundo y de todos los estudios pesados. Y conocimientos y amistades ya lo tengo todo dejado, y huyo de toda ocasión que no me vuelva a esto, porque solo Jesucristo me basta sin nada, y no se quiere comunicar cuando en nosotros halla algo de esto... Estoy determinado, aunque todo el mundo se hunda, de no me poner en cosa que me desvíe de Dios, porque no puedo vivir sin él solo un día, si no es con la mayor aflicción del mundo...

“Una cosa le ruego por amor de nuestro Señor Dios: que si fuese posible, cada día tenga una hora o dos en que se recoja a la oración y a la meditación en la hora más quieta del día o de la noche que hallare; y cuanto más pudiere durar en ella más dure; y todas las cosas que de eso le apartaren las aparte de sí. Y si por ocupar aquí tanta parte de

tiempo se le recrecieren algunos inconvenientes, péselos en una balanza y vea cuál será mayor inconveniente, quitar a Dios y a su alma un tan buen rato, o quitarlo a provisión de las lecciones. Y habitúese a acabar con su corazón por no se dar nada por cualquier cosa que toque a honra o a oficio o por lo que de él se pudiere murmurar... No dejo de leer los librillos de devoción con que nos dieron leche en la niñez, y sobre todos tengo en mucho el *Contemptus mundi*...

"Dirá V. R. ¿luego vos querriades que dejase el estudio y me diese principalmente a la oración? No sé que le quiera. Si le viere libre, dijérale que sí querría. Viéndole captivo, no sé qué me responda. Veo a la clara que pierde grandísimo gusto y amor que podría tener de Dios. Pierde grandísima luz del entendimiento que Dios le comunicaría para que alcanzase mayores cosas que los otros hombres y despreciase las que más precian los hombres como juguetes de niños... Yo confieso que son piadosos estudios los de V. R.; pero yo creo que eran tales los de Marta; y así creo que cuadra muy bien decírselo a V. R.: Marta, Marta, solícita andas y te turbas en muchas cosas; pero una es necesaria. Dirá V. R. ¿para qué escribís eso, pues no es en mi mano hacer más? Tampoco era en la de los judíos salir de Egipto, y clamaron al Señor. *Clama, pide, busca y llama*; y dirá el Señor: *Ví la aflicción de mi pueblo*...

"En lo demás pésame porque tan tarde comencé a conocer a Dios. Yo en lo demás me remito para cuando nos veamos en el cielo. Y para confesar a V. R. parte de mi vida, sepa que un poco de tiempo que con esta luz he caminado en seguimiento de nuestro Señor, y de dos jornadas que hay hasta llegar, la una menospreciar al mundo, que es dejar a Egipto, y la otra que es amar a Dios, de la primera tengo un buen trecho ya pasado, y de la segunda aun tengo por andar. Y cuando algunas veces vuelvo la cabeza atrás a mirar de donde partí, para ver cuánto me he dejado atrás, no hallo la señal; o si la hallo, es para gran dolor y confusión mía viendo cuán lejos vivía de Dios; y dándole muchas gracias que me libró de tanta ceguedad, como es vivir el hombre ciego, tenerse por alumbrado y presumir de adiestrar ciegos, desacordado de sí. Y temo mucho por los tratos que en el mundo y en la Orden se suelen ofrecer de perder esta poquita de lumbre, y siguiendo el hilo de la gente que agora se usa, tornarme a las primeras tinieblas. Y hasta que me echen la tierra siempre viviré con este temor" (51).

(51) Una copia de esta carta, de letra del propio Carranza, se conservaba en nuestro convento de Almagro junto con otras dos del padre Granada, una de

Ese tesoro escondido encontrado por Granada tiene semejanza con el sábado espiritual de las personas consagradas a la oración de que nos hablará luego Carranza. El discípulo parece haber tomado en esto la delantera al maestro. Con todo, la iniciación de Granada en la vida interior corresponde indiscutiblemente a Carranza. Pero una vez que se sustrajo a su influencia directa, actuaron sobre él otros agentes que poco a poco le fueron alejando de aquella posición primera.

La importancia que tiene en la historia de la mística española, y aun mundial, la producción granadina, exige que nos detengamos unos momentos a estudiar su evolución y tránsito del campo más o menos afectado por el *Catalogus librorum qui prohibentur* de Valdés (1559), al de la legítima tradición de Hurtado.

El confusionismo que reinó durante unos años en estas materias, de que no se vieron inmunes personas tan avisadas como Melchor Cano y los de la Compañía, según atrás queda indicado, alcanzó en mayor escala a Granada, envuelto en el entusiasmo por la renovación cristiana de la sociedad que impulsaba a su maestro Carranza. Este por exigencias de la enseñanza dió a sus actividades carácter preferentemente escolar, mientras que el discípulo se consagraba a la composición de libros de espiritualidad, para lo que había recibido don especial. Ambos estaban familiarizados con el texto sagrado y Santos Padres, aparte de la formación netamente tomista que recibieron en San Gregorio. Pero, no satisfechos con eso, el mismo celo que llevó a Carranza a pedir luz para la interpretación del sagrado texto a Juan de Valdés, indujo a Granada a consultar los autores más afamados en materia de oración que corrían en su tiempo (52) sin guardar aquella prudente cautela que en su caso hubiera observado Cano.

ellas dirigida a fray Luis de Córdoba. La dirigida a Carranza que acabamos de extractar la ha publicado el P. Paulino QUIROS en su libro *Dominicos ilustres de Andalucía*, Almagro 1915, pp. 413-422. Allí habla de la contestación de Carranza recibida por Granada en Navidad de 1539; pero no dice si figuraba entre las demás. Hoy (escribimos esto en junio de 1938), destruida aquella comunidad y asesinados varios de sus religiosos por las turbas comunistas, saqueado el convento y ocupado luego por las milicias rojas, es probable que haya perecido toda esta preciosa documentación con cuanto reunió pacientemente el padre Quiros acerca de la Provincia dominicana de Andalucía. La carta de Granada a Carranza la han publicado también el padre Paulino ALVAREZ en el tomo tercero de su obra *Santos, Bienaventurados, Venerables de la Orden de Predicadores*, Vergara, 1922, pp. 158-164, y el padre Maximino LLANEZA en la introducción a la *Vida de Jesucristo* del mismo padre Granada, Salamanca, 1929, pp. 7-14.

(52) "Una cosa te puedo decir de cierto, que muchos años anduve buscando entre las escripturas de muchos libros devotos alguna manera y orden que se pu-

Entre esos autores es muy expresivo el aprecio que hace de Serafín de Fermo, acerca del cual escribe en la primera edición del *Libro de la oración y meditación* (1554): "Los libros que se deban leer, todo el mundo los conoce; pero en nuestros tiempos *se ha descubierto un gran tesoro*, que son las obras de Serafino de Fermo, que agora (1551) se han trasladado de toscano en castellano, a cuya lición convido yo a todos los amadores de la verdadera sabiduría, si quieren en medio desta niebla oscura del mundo atinar al camino de la perfección y al conocimiento de la verdad" (53).

La prioridad de ese descubrimiento corresponde, según todas las apariencias al maestro conquense. Cuando fray Luis comenzó a entusiasmarse por el italiano, ya aquél estaba de vuelta. En la edición del *Libro de la oración* que hizo su autor en 1566, primera después del Índice de Valdés, ha desaparecido este elogio de Fermo, así como otras menciones del mismo, entre ellas la que figuraba al frente del § 6 de la segunda parte, capítulo cuarto, conservando sin embargo el texto de aquel autor (54).

En el *Manual de diversas oraciones* que sacó fray Luis en 1557, sigue utilizando las obras de Fermo, sin sospechar que la condenación recaída sobre Crema, de la que tal vez no tenía aún noticia, afectase para nada a su compilador (55).

Pero lo verdaderamente extraño es que en el citado *Libro de la oración y meditación* se haya atrevido a reproducir, indicando expresamente su procedencia, este enunciado: *De la doctrina que se aprende al pie de la Cruz de F. Baptista de Crema* (56). Decididamente en esa fecha, 1554, no había llegado aún a su conocimiento la sentencia fulminada dos años antes contra aquel escritor. Por lo demás Granada, estando seguro de la ortodoxia de la doctrina, no tenía reparo en trasladarla textualmente a sus obras. Y así en las ediciones del *Libro de la oración* posteriores al *Catalogus* de Valdés suprime el nombre de Crema, como había hecho con el de Fermo, pero mantiene todo aquel apartado, *de la doctrina que se aprende al pie de la cruz*.

diese tener en esta santa ocupación [de la meditación y consideración]". GRANADA, *Guía de pecadores*, lib. 3, parte 2, cap. 2. *Obras de fray Luis de Granada*, ed. del P. CUERVO, t. 10, Madrid, 1906, p. 271.

(53) *Libro de la oración y meditación*, parte 2, cap. 2, § 6, Ed. citada, t. 2, pp. 301-302.

(54) Ed. del P. CUERVO, t. 2, p. 382. Cf. pp. 252 y 516.

(55) Ed. citada, t. 11, pp. 3, 15, 65, 96, 108 y 112.

(56) Ed. cit. t. 2, p. 71.

A Enrique Harph, otro de los místicos a la sazón muy discutidos, profesaba también Granada sincero afecto. En el expresado *Libro de la oración*, hablando de su eficacia, alega el testimonio de dicho autor en la forma siguiente: "Dice aquel *gran maestro de la vida espiritual* Enrico Herpe, que mediante el ejercicio de la oración devota se alcanzan más perfectamente las virtudes que por el ejercicio propio de sus mismos actos" (57). En Granada, que había tratado antes ampliamente de los ejercicios que deben acompañar a la oración (en los avisos primero y séptimo del capítulo quinto de la segunda parte), es forzoso entender esa autoridad rectamente. A pesar de ello, Melchor Cano, que en su carta al maestro Vanegas (28 de marzo de 1558), y en el libro duodécimo de los *Lugares teológicos*, compuesto hacia la misma época, había emitido un juicio sumamente desfavorable acerca de los escritos de Crema y de Harph, tomará nota del encomio que hace aquí Granada del segundo para alegarlo con disimulo como reproche en la censura del *Catecismo* de Carranza. Semejante doctrina—escribe allí—"desgana al pueblo del ejercicio de las otras virtudes, diciendo que con esta familiar oración se alcanza más virtud que con otro ningún ejercicio, conforme a lo que otro autor de este mismo jaez [Harph] dijo, que se aumentan más la virtudes con el ejercicio de la oración, que por sus propios actos, lo cual es una grandísima burla" (58).

Aunque la censura de Cano, como todo lo tramitado en la Inquisición, no se publicó hasta mucho después, Granada llegó a tener conocimiento de esa tacha, y en la edición que hizo en 1566 de este libro, en conformidad con los principios que entonces inspiraban su doctrina mística, suprimió el mencionado alegato de Harph.

De todos estos hechos se infiere que Granada, parte por estar encañado con aquellos escritos, y más por no dar importancia al tan cacareado peligro iluminista, no se recató de utilizarlos en sus libros. En cuanto a la condenación de Crema, debió ignorarla hasta varios años después de fulminada la sentencia. Y no es extraño que un hombre del carácter de él, alejado de los centros académicos y de las luchas de escuela, se moviese un poco al margen de las preocupaciones que inquietaban a otros. Entonces como hoy los libreros y editores solían ser los más despiertos para tomar el pulso a la *marcha general* de las ideas. Y precisamente en Evora, no lejos de Badajoz, por donde andaba a la sazón fray

(57) Ed. citada, t. 2, p. 470.

(58) F. CABALLERO, *Vida de Melchor Cano*, p. 598.

Luis, un editor, Andrés de Burgos, sacó a luz en 1554, sin duda de buena fe, cierto escrito del doctor Constantino, un luteranizante de Sevilla, seguido de dos oraciones de Granada, todo ello con este preámbulo:

“Andrés de Burgos, impresor de libros, al cristiano lector. Parecer es de muchos graves varones, cristiano lector, que entre todas cuantas escripturas han salido a luz en lengua castellana, no ha habido otra más elegante ni más devota, ni de más graves sentencias que esta confesión del doctor Constantino. La cual acordé que se imprimiese en esta oficina para servicio común desta noble cibdad y deste reino. Con la cual junté otras dos meditaciones muy devotas para antes y después de la sagrada comunión, que parecía concordar con este mismo argumento, compuestas por el R. P. Fr. Luis de Granada, para que los fieles tuviesen conveniente número de oraciones y ejercicios con que se pudiesen dignamente aparejar a estos dos quotidianos y tan principales sacramentos de la confesión y comunión” (59).

¿Se puede concebir mayor inconsciencia?

Si nos fijamos en la doctrina misma, comprobamos en Granada idéntica evolución. En la primera época es característico el encarecimiento con que pondera las excelencias de la oración mental, con menoscabo de la vocal, según era común en los autores influidos por la *tendencia iluminista*. Melchor Cano en la censura del *Catecismo* de Carranza menciona expresamente un texto de fray Luis sobre el particular tomado del *Libro de la oración* (60), ignorando, según toda probabilidad, que estuviese inspirado en Savonarola, texto que en la edición de 1566 ha sido sustituido por otro. En general, las principales variantes que se advierten en las ediciones de esta obra posteriores a la prohibición del inquisidor Valdés tienden a eliminar de ella el resabio iluminista, según se ve patentemente al examinar el tomo segundo de la edición del padre Cuervo. Los tres sermones de la tercera parte sobre la *utilidad, necesidad y perseverancia* en la oración, que recuerdan vagamente uno de los tratados del dominico Ferrariense, según advierte Bataillon, han sido sustituidos, reaccionando en favor de la vida activa, por tres tratados en alabanza de la oración, del ayuno y asperezas corporales y de la limosna y obras de misericordia. El mismo espíritu informa a los nueve avisos que se han aña-

(59) Madrid. Biblioteca Nacional. Gayangos. R-12.966. Nota que figura entre los papeles del padre Justo Cuervo.

(60) CABALLERO, o. c. p. 593. Cf. *Libro de la oración y meditación*. 1 parte, cap. 5. Ed. del padre Cuervo, t. 2, p. 231. Véase también *Guía de pecadores*, lib. 3. cap. 2, § 2, ed. cit. t. 10, p. 219, donde repite la misma idea.

dido sobre los diez de las primeras ediciones al capítulo quinto de la segunda parte, "contra los engaños del enemigo". En uno de ellos, el 5.º, vuelve sobre el tema tratado ya en el 7.º de la serie anterior, "de que juntamente con la oración se debe ejercitar el hombre en todas las otras virtudes". Los demás en su mayor parte tienden a moderar aquella especie de exclusiva otorgada a la oración mental, contra cuyo privilegio había protestado repetidas veces Cano en la censura a Carranza. He aquí el enunciado de los dos primeros que se añaden de nuevo, donde se echa de ver manifestamente el eco del *Diálogo* de fray Juan de la Cruz: *De la dignidad y fructo de la oración vocal; de la Dignidad y fructo de las sagradas ceremonias y obras exteriores* (61). Aquí el discípulo de Hurtado se desquitaba con creces de la influencia que había ejercido sobre él Granada al encomendarle, siendo provincial, el arreglo del Catecismo por que suspiraba el Cardenal Infante.

En toda esta obra de revisión se advierte que las supresiones quedan reducidas al minimum, salvando lo que pudiera haber de arriesgado en el texto primitivo con ligeras aclaraciones o simples retoques, y en casos excepcionales, como el que acabamos de recordar, con ampliaciones notables, que más que a las ideas en sí, afectan a su presentación. El lector no debe perder de vista estas indicaciones, si no quiere exponerse a un juicio equivocado sobre las "variaciones" de Granada.

El *Índice* publicado por la Inquisición en 1583 confirma este carácter *adjetivo* del veto valdesiano en lo que se refería a fray Luis y a otras "personas de grande cristiandad y muy conocidas en el mundo" (por ejemplo San Francisco de Borja, el Beato Juan de Avila, etc.), al enumerar los motivos de su prohibición; la cual "no es porque los tales autores se hayan desviado de la sancta Iglesia Romana ni de lo que ella nos ha enseñado siempre y enseña..., sino por no convenir que anden en lengua vulgar, o por contener cosas que, aunque los tales autores píos y doctos las dijeron sencillamente y en el sano y católico sentido que reciben, la malicia de estos tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer al propósito de su dañada intención. Lo cual no es razón que obste en manera alguna al honor y buena recordación que se debe a aquellos, cuya vida y doctrina siempre se enderezó a mayor servicio y augmento de nuestra sagrada religión y de la sancta Silla Apostólica Romana".

Esta exposición auténtica de una medida represiva impuesta por las

(61) Págs. 526 y 529 del t. 2, de la ed. citada.

circunstancias la olvidan con frecuencia los detractores sistemáticos del Tribunal de la Fe. Contra lo que vociferan ciertos historiadores improvisados, la literatura espiritual con garantías de solvencia nada perdió en aquella demanda. Granada en particular salvó sus dos principales, obras, las únicas comprometidas, saliendo mejoradas de la prueba. Su temperamento, naturalmente dócil y moderado, cualidades que se echan de menos en Carranza, le indujeron a entrar sin protestas ni reservas por la nueva ruta, utilizando sí los valores positivos que pudieran encerrar los autores afectados por la dolencia de moda, pero teniendo buen cuidado de encuadrarlo todo en las normas impuestas por la más estricta ortodoxia. El fray Luis que se refleja en la carta a Carranza arriba extractada es sólo un aspecto de su personalidad, y sería error manifiesto tomarlo como expresión integral de su alma excepcionalmente privilegiada. El consejo de los buenos amigos, que él nunca desatendió, la observación del giro que iban tomando los asuntos religiosos en España, la tragedia de Carranza, y por último la publicación del *Cathalogus* de Valdés, le obligaron a emprender un análisis más amplio de sus disposiciones psicológicas y de su obra, manifestándose el fruto del mismo en la nueva fase de su actividad literaria, que comienza a partir de 1559 y sirve de complemento a la anterior. Las antinomias que un crítico exigente pudiera encontrar en ellas, son en cierto modo aparentes. La rectitud de conciencia que inspiró siempre a fray Luis en todas sus empresas, resuelven esas antinomias en una síntesis fecunda.

Mas a pesar de esa armonía de fondo, subjetiva a veces más que objetiva, es interesante contrastar las diferencias de expresión que revelan también apreciación distinta de las cosas. Confrontemos lo que en la carta a Carranza dice acerca de la vida de oración y contemplativa con lo consignado en los avisos que añadió al *Libro de la oración y meditación* de que hemos hablado antes. "Si Dios no me da otro espíritu del que tengo—escribe en la carta—no me osaré ya desmandar ni apartar de él. Este espíritu no se inclina a otra cosa ninguna criada, sino a la oración sola o a cosas que el pensamiento se refiera actualmente a Dios". "Yo confieso que son piadosos estudios los de V. R.; pero yo creo que eran tales los de Marta; y así creo que cuadra muy bien 'decírselo a V. R.: Marta, Marta, solicita andas y te turbas en muchas cosas; pero una es necesaria. Dirá V. R. ¿para qué escribís eso, pues no es en mi mano hacer más? Tampoco era en la de los judíos salir de Egipto, y clamaron al Señor. Clama, pide, busca, llama; y dirá el Señor: *Ví la aflicción de mi pueblo*'... Así se expresa en carta a Carranza. El tono de los

mencionados avisos, sin ser contrario, es harto distinto. En el cuarto, *De la discreción que se requiere para examinar los buenos deseos*, aconseja que los que se despiertan en la oración no se lleven luego a efecto sin mirar primero si son de Dios. “Y por no hacer esto, muchas personas espirituales han venido muchas veces a intentar cosas con que no salieron, en lo cual parece que se engañaron; porque confiados de que el deseo era bueno, pensaron que el campo estaba seguro y que no había más que, cerrados los ojos, ponerlo por obra. Por tanto, de ninguna cosa más conviene el hombre recatarse a veces que de buenos deseos y celos, que cuanto más tienen figura de bien, tanto más fácilmente pueden engañar so color de bien” (62). En el aviso quinto, sobre el ejercicio de las virtudes que debe acompañar a la oración, escribe: “Mucho más querría yo a veces el distraimiento y sequedad de los obedientes, que el recogimiento de algunos devotos”. Y desarrollando el pensamiento de ese apartado, traza la siguiente apología de la vida activa, que sirve de gran consuelo para quienes por disciplina religiosa nos vemos obligados a entender en ocupaciones que disipan el espíritu. “Ni aun debe desmayar, porque a vueltas destos negocios píos se entremetan algunos defectillos livianos, de que le parece que carecía cuando andaba fuera de ellos, como son algunas palabras ociosas o desmandadas, etc., porque así como no es de maravillar que esté sin herida el que nunca entró en batalla, así tampoco lo es que traiga algún pequeño rasguño el que sale de ella. Bien entendía nuestro Señor estas flaquezas nuestras, y con todo eso quiere que entendamos siempre en hacer buenas obras; y no se maravilla que traiga las plantas mojadas el que anda sobre el agua, y las manos un poco negras el que trata con la pez, quiero decir, que se le pegue un poco de *humanidad* al que trata con los hombres por el bien de los mismos hombres, porque esto es hacerse espiritualmente anatema por ellos. Y así se ha de creer que fácilmente concederá el Señor perdón a estas livianas culpas, y dará su galardón a aquellas buenas obras. De manera que ni estas buenas obras carecerán de premio, ni aquellas pequeñas culpas de misericordioso perdón” (63).

El contemplativo de Escalaceli, por muy encumbrado que aparezca a algunos, estaba muy por bajo de este apóstol, “dado por Dios para tan grande y universal bien de las almas”, según Santa Teresa (64).

(62) Tomo 2, p. 534 de ed. citada.

(63) Tomo 2, pp. 535-536 de la ed. citada.

(64) Carta de la Santa a fray Luis escrita desde Sevilla en diciembre de 1575. *Obras de Santa Teresa de Jesús*, ed. del padre SILVERIO, tomo 7, Burgos, 1922, p. 211.

Fray Luis, pese al acento oratorio de su estilo, resulta en esa fase definitiva sumamente equilibrado y su doctrina perfectamente armónica. Las vicisitudes de su formación, más que perjudicar a la unidad, contribuyeron a enriquecerla con elementos de distintas procedencias. Y ese eclecticismo, fruto en gran parte de su variada formación, le ha abierto todas las puertas, lo mismo en España que fuera de ella, contando hoy con más de 4.000 ediciones, y siendo por consiguiente el místico más frecuentado a partir del siglo XVI.

Entre los discípulos que tuvo Carranza dentro de la Orden sobresalen todavía los padres Pedro de Sotomayor, que entró en San Gregorio por octubre de 1533; Felipe de Meneses y Juan de la Peña, que entraron en octubre de 1540, y Ambrosio de Salazar, colegial en septiembre de 1544.

El primero, Sotomayor, procedía del convento de Córdoba; y aunque había quedado de profesor en el Colegio, se temía que lo reclamasen de su Provincia. A fin de atajar ese peligro, Carranza, estando en Trento, llevado de su carácter exclusivista y unilateral, logró del reverendísimo Romeo, como lo había intentado antes con Granada, que lo trasladase a la Provincia de España, asignándole a San Gregorio, de donde no podría ser amovido sin licencia del mismo General (65).

Vino luego el provincialato de Carranza, durante el cual tuvo lugar el paso de Sotomayor a Salamanca, probablemente contra la voluntad de su maestro, que lo quería vinculado vitaliciamente a San Gregorio (66). El ambiente de oposición que iba tomando cuerpo en la Provincia, en unos por el rigor de su gobierno, y en otros por sus singularidades, movieron al Provincial a presentar la dimisión del cargo (67).

(65) "Venerabilis pater frater Petrus de Sotomayor, praesentatus, transferatur a provincia Betica ad istam [Hispaniae], et assignatur per patentes in collegio sancti Gregorii Vallisoletani in lectorem a quo non possit absque suo scitu amoveri, Tridenti, 24 januarii, 1547". Roma, Arch. Gen. Ord. Praed. lib. IV-28, f. 6.

(66) "Reverendus magister frater Petrus de Sotomayore assignatus est regens primarius sacrae theologiae in conventu sancti Stephani Salmanticensis cum praecepto formali ut intra mensem a praesentium notitia ibi se debeat transferre et suscepisse dictum officium ad proseguendum. Et si magister Melchior Cano cesserit vel aliquo modo dimiserit suam cathedram, opposuisse se debeat illi; cum eodem praecepto omnibus inferioribus ne eum impediunt aut in praemissis molestent, Hispali, 7 martii 1551". Id. ib. lib. IV-30, f. 8 v.

67) "Magistro Bartholomaeo de Miranda, provinciali Hispaniae, data est facultas cedenti officio provincialatus, si patribus plurimis provinciae congregatis, a majori parte illorum decretum fuerit quod capitulum pro electione provincialis debeat celebrari in mense octobris, non obstante quod adhuc non compleverit suum quadrienium, Veronae, 9 aprilis 1552". Id. ib. f. 27.

Entre tanto, Sotomayor, sin romper del todo los vínculos de gratitud que le unían con quien tanto se había interesado por él, procuró enderezar su doctrina por ruta más segura, declarando guerra al iluminismo valdesiano. La intervención que tiene en la recogida y ruptura de la *Consideración* facilitada por Carranza a sus discípulos, que se halló en poder del jesuita Antonio de Córdoba, es prueba suficiente de ello (68). No importa que luego lo mismo Sotomayor que Ambrosio de Salazar salgan a la defensa de Carranza y de su *Catecismo* al ver que arrecia la persecución contra el autor. La bondad de éste, que tenían bien probada, les hacía juzgar con benevolencia de su obra. Pero cuando las cosas pasan adelante, Salazar, estando en Nájera en trance de muerte, llama al comisario de la Inquisición, y para tranquilidad de su conciencia, declara lo que le había referido fray Domingo de Rojas como dicho por Carranza acerca de la pasión y justicia de Cristo (69).

Quedan todavía otros dos discípulos de categoría, Meneses y Peña. Ambos dieron testimonio de su lealtad a Carranza afrontando por él todos los peligros. Pero esa lealtad a la persona no implica adhesión incondicional a su doctrina. En ellos el fervor reformista estaba contrarrestado por un talento especulativo superior al del maestro y por una discreción que en él se echa de menor hartas veces (70).

(68) Cf. *Proceso de Carranza*, t. I, f.

(69) *Proceso de Carranza*, t. I, f. 105.

(70) Del celo con que se interesó el padre Peña por el buen éxito del asunto del *Catecismo* hemos tratado largamente en la biografía de dicho maestro. En cuanto a Meneses, se manifestó aún con mayor firmeza su adhesión a la persona más que a la doctrina de Carranza cuando la vio comprometida, enfrentándose con los adversarios del arzobispo en forma que revela la veneración que sentía por él. Como a Peña y quizá más que a éste, su actitud gallarda le debió proporcionar serios disgustos. Para evitar posibles complicaciones, Peña, en 1559, a raíz de la prisión de Carranza, fué trasladado de Valladolid a Salamanca. Meneses, creyéndose más a salvo, perseveró aún en su adhesión resuelta durante algunos años. Pero hacia otoño de 1562, cuando comenzaba a formalizarse el proceso, su situación debió hacerse más delicada, y los superiores creyeron que convenía alejarlo temporalmente de España. Ya en 1558, a raíz del primer auto contra los luterizantes vallisoletanos, y sin duda por la repercusión que ello pudiera tener sobre Carranza y sobre algunos de sus allegados, se pensó sacar de la Península a varios de éstos. En el Registro generalicio del padre Vicente Justiniani libro IV-32, a 28 de julio de 1558, hay una partida en que se instituye vicario general de la Congregación del Nuevo Reino de Granada (Colombia) al padre Martín de Ayllon (fol. 190). Luego a 8 de octubre figura otra en que, a instancia de la Reina, se le instituye visitador de la Provincia del Perú por dos años, y faltando él, hará sus veces el padre Alonso de Hontiveros (f. 187 v), grande admirador de Carranza. En esa misma fecha de 8 de octubre figura instituido vicario y visitador general de las Provincias de Santa Cruz de las Islas, Méjico y Chiapa el padre Antonio de Santo Domingo; y dado que éste no pueda ir, le supla el padre Felipe de Meneses (f. 185). También estos dos, más aún que

Sobre el erasmismo de Meneses ha escrito Américo Castro (71). Pero su estudio se halla informado por ese sectarismo antirreligioso que incapacita para enjuiciar estos problemas: El *tono* y el *espíritu erasmiano*, que en virtud de una operación de *psicoanálisis* descubre él en Meneses, se reducen para el lector desapasionado al interés que cualquier religioso con celo de apóstol, como lo era el dominico, tiene en que el pueblo se asimile la savia de la doctrina cristiana e inspire su conducta en el espíritu del Evangelio, declarando guerra a la ignorancia y al rutinismo, que esterilizan la virtud inherente a la vida de la gracia. Calificar a Meneses de erasmiano porque sabe apreciar el dinamismo de las ideas cristianas y truena contra los abusos que contribuyen a desfigurarlas, malogrando su efecto saludable en las almas, es vincular al reformador holandés una misión que, por corresponder a la Iglesia, depositaria de la revelación, nunca ha faltado en ella, habiéndola ejercido frecuentemente por medio de las órdenes religiosas, generalmente mal avenidas con Erasmo. En realidad *Luz del alma*, más que con él está contra él, por su incondicional sumisión a la disciplina de la Iglesia, por la necesidad que reconoce de cercenar el espíritu de independencia en materias religiosas, y por la consiguiente apología del Santo Oficio, salvaguardia de la fe en España.

M. Bataillon, diligente historiador del erasmismo entre nosotros, aunque parece basarse en A. Castro, no se atreve a suscribir sus conclusiones acerca de Meneses. Para él *Luz del alma*, encuadrado en plena Contrarreforma, transmite aun a su manera un eco del iluminismo erasmiano" (p. 583). No discutiremos la exactitud de esta apreciación, cuya elasticidad se presta a los juicios más diversos. Para nosotros el reformismo de Meneses encaja perfectamente en la corriente de Hurtado y de fray Pablo de León, de la que dimana en definitiva, si prescindimos

Hontiveros, simpatizaban con Carranza. Pero ninguno de los tres pasó por entonces a América, puesto que en el curso de 1559 los encontramos todavía en España. Sólo dos años más tarde, a 18 de mayo de 1561, se registra la ida a Méjico de fray Antonio de Santo Domingo (*Colección de doc. inéd. relativos... a las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, Segunda serie, t. 16. Madrid 1924, p. 237). En cuanto a Meneses, a partir de 1562 desaparece de escena. Por el registro generalicio consta que en febrero de 1567 estaba afiliado a la provincia del Perú, aunque se encontraba a la sazón en la Península, y en ese mes se restablece su asignación a la Provincia nativa, que era la de España (libro IV-66, f. 170 v). ¿Creyeron convenientemente los superiores alejarlo por el momento de aquí, para que se calmasen las suspicacias de algunos contra él? Es muy verosímil.

(71) A. CASTRO, *Erasmo en tiempo de Cervantes*, en "Revista de Filología española", t. 18 (1931), p. 342 y sigts.

de la influencia, más de forma que de fondo, ejercida sobre él por Carranza. Sus lamentos contra la corrupción de costumbres, lejos de ir a reforzar el coro de diatribas acostumbradas en los secuaces de Erasmo, son una continuación de los que hemos encontrado en la reforma dominicana.

En el orden doctrinal, la orientación que adopta, más que a Carranza se aproxima a la trayectoria de Juan de la Peña, y aún puede decirse que rebasa las posiciones del mismo. Su teología acerca de la gracia y del mérito tiene afinidad—¡quién lo diría!—con el teólogo más intelectualista de San Esteban después de Cano, con Domingo Báñez. En otros términos: Báñez, tomista riguroso formado exclusivamente en Salamanca, aparece defendiendo una doctrina acerca del mérito distinta y aun contraria a la que sostuvieron sus maestros, pero coincidente con la de Meneses, aunque sin dependencia de la misma.

Para apreciar las ideas teológicas de Meneses, además de su libro *Luz del alma*, disponemos del cod. ottob. lat. 23, que es una exposición de la 1. 2, dada en Valladolid por los años de 1553-54 (72). Al repasar esta lectura se desvanecen sus supuestas afinidades con los partidarios de la divisa *Sola fides* y de una doctrina acerca del mérito derivada de Melancthon. Allí en la q. 114, a. 5, tratando del aumento del mérito, formula esta regla: "Quandocumque voluntas bene operatur et fit fortis et robusta et perseverans, difficultas ex parte subjecti non minuit meritum; si autem sit tepida, etiamsi proveniat ex parte naturae, minuit meritum" (f. 387). "Merita—escribe después expresando la doctrina clásica—augentur per orationem, per eleemosynam et jejunium" (a. 8). Nuestros actos no contribuyen al aumento de los hábitos infusos de la fe, esperanza y caridad *effective*, aunque *si meritorie*, porque el fundamento de los mismos está en Dios, no en nosotros.

Acerca de la solución que da Santo Tomás al argumento tercero del

(72) En el folio 1.º en letra igual a la del texto se lee esta rúbrica: "Angelici doctoris divi Thomae Aquinatis prima secundae a Philippo de Meneses explicata. Quod opus legere et explicare incoepit die 13 mensis septembris anno 1583". Pero habiendo muerto Meneses en 1572, no es posible armonizar el sentido de aquella rúbrica sin cambiar alguno de sus términos. Repasando el contenido del texto se ve que es una lectura expuesta por un dominico que enseñaba en la diócesis de Palencia antes de 1558. Y como en 1553 enseñaba Meneses en San Gregorio de Valladolid (diócesis de Palencia), parece natural atribuírselo a él. El único inconveniente que a ello pudiera oponerse, la fecha de 1583, se disipa al analizar el 8 de las decenas, que según todas las apariencias en su origen fué un 5 trazado como el de las centenas, en forma de s, la cual cerrada después por una mano imperita se convirtió en 8. Y que sucedió así se corrobora al advertir la diferencia gráfica de esa cifra 8 ahí, comparada con las de otros lugares del manuscrito.

artículo octavo surge otra duda, a saber: "An gratia et caritas augeatur per quemlibet actum". Consideradas la gracia y la caridad formaliter, "dicunt aliqui interpretantium divum Thomam quod per quemlibet actum etiam remissum augentur caritas et gratia formaliter, sive inquam sit fervens actus, sive remissus. Ista sententia est favorabilis nobis tepidis; sed *ego non adhibeo illi multam fidem*. Ratio est haec, quia videtur absurdum dicere quod sit aliquis homo qui est in gratia, et antea ferventissime operabatur, et modo tepide et quadam ignavia. Certe videtur quod iste non crescat in gratia et caritate. Et ista videtur sanctorum doctrina et viro- rum perfectorum". Doctrina, como se ve, fundamentalmente la misma que luego sostuvo Báñez, reaccionando contra la tendencia que había prevalecido en la Escuela salmantina. Y según todos los indicios, en Báñez esta doctrina es independiente de Meneses, y data quizá en él de los años de 1560-1561.

Pasemos ya a tratar de Juan de la Peña. Aunque él no publicó nada, quedan algunas lecturas de sus enseñanza salmantina, y sobre todo dos relecciones que nos permiten apreciar su posición precisa en esta materia. Ambas versan acerca del mérito de Cristo *erga nos*. En la extensa biografía del autor que publicamos en 1935 dimos un extracto de las mismas (73). Aquí nos fijaremos preferentemente en lo que hace al caso.

Ante todo es de notar la firmeza con que Peña defiende su posición en un momento crítico (1561-62) para los intereses de Carranza. Al proceder así, manifiesta que obra, no por móviles de conveniencia, lo cual sería temeridad en él; sino por convicción sincera de que militaba dentro de la más pura ortodoxia tomista. El curso de sus razonamientos, de una lógica inflexible y de una firmeza a toda prueba, lo confirma.

Jesucristo nuestro Salvador—dice en la primera conclusión—nos mereció todas las disposiciones para obtener la gracia, incluso la misma fe; más aún, todos los bienes espirituales que se confieren a los hombres "*sunt ex merito Christi et descendunt a capite ad membra*", sean miembros en potencia, como los paganos, sean en acto, como los justos (q. 1). Las obras meritorias y satisfactorias de los justos toman también su valor de los méritos de Cristo, no sólo en cuanto es raíz y principio de nuestra justificación, sino en cuanto actualmente se aplica la virtud de sus méritos a nuestra operación (q. 3).

Cualquiera creería, al encontrar aquí recordada en forma tan relevante la analogía paulina del cuerpo místico de Jesucristo para vincu-

(73) *El maestro Juan de la Peña, O. P.*, Salamanca, 1935, pp. 86-91.

lar a su persona el fundamento y actualización de nuestros méritos, que el autor se colocaba en un punto de vista erasmiano o valdesiano, dentro de cuyas corrientes esa doctrina adquirió singular relieve. Pero no hay nada de eso. La doctrina del cuerpo místico tiene para Peña su base, después de San Pablo y de San Agustín, en la q. 8 de la tercera parte de la Suma Teológica, “De gratia Christi secundum quod est *caput Ecclesiae*”, citada por él expresamente. La *actual* influencia del mérito de Cristo para todas y cada una de nuestras obras, si han de tener valor en orden a la salvación, es una consecuencia de esa doctrina. “Meritum Christi—dice Santo Tomás—sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae. Sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta et per fidem formatam quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa” (*De veritate*, q. 29, a. 7 ad 8).

Este nuevo problema de la relación entre el elemento sobrenatural y la voluntad libre en la ejecución de las obras meritorias fué el escollo donde tropezaron primero los luteranos y luego Erasmo y Valdés con todos sus secuaces, para venir a la negación del mérito propiamente tal por parte del hombre. A su estudio dedica Peña la segunda selección *De mérito Christi*, que aunque incompleta, arroja luz abundante sobre tan difícil cuestión. Comienza el autor recordando la posición del Decano lovaniense Ruardo Tapper y de otros afines que, para alejarse de Lutero, enaltecen la dignidad del hombre justo, afirmando que puede merecer de condigno y satisfacer en virtud de la justificación que ha recibido de Cristo, sin necesidad de nueva aplicación de los méritos del mismo Cristo. Y avanzando por ese camino, “affirmant dispositiones ad gratiam non omnes esse ex merito Christi, et quod gravius est, donum fidei a merito Christi excipiunt”. “Semejante opinión rebaja mucho la virtud de los méritos de Cristo. Por temor a los herejes, no debemos ser ingratos a nuestro Redentor, como si creyéramos que una vez justificados no es necesario que su pasión obre con nosotros para el aumento de los méritos, sobre todo pudiendo salvar ambas cosas, et quod justus homo meretur de condigno et vere et proprie satisfaciat pro poena, et quod semper id fiat ex merito Christi, semper justitiam mendicando ab illa Christi summa justitia”. Por lo cual nosotros, *viam regiam incedentes, merito Christi tribuimus omnia quae salva fide et religione catholica tribuere possumus*.

En conformidad con ese criterio, formula Peña cinco conclusiones

en que va precisando de qué modo los méritos de Cristo son la base, el principio vital y la vida misma de nuestros propios méritos. “Todo aumento de gracia y satisfacción de pena que se nos da *ex opere operato por virtutem* de los sacramentos proviene de los méritos de Cristo, *ubi de novo applicatur virtus passionis ejus*”, dice la conclusión tercera. La cuarta, que es la principal y donde radica toda la dificultad, por su mayor alcance, la formula así: “Nullus de facto et de lege ordinaria potest mereri augmentum gratiae vel gloriae sine *nova mendicatione meritorum Christi*”. Y explicando el sentido de la conclusión, después de excluir torcidas interpretaciones, añade: “Conclusio nostra hoc tantum affirmat: quod sicut prima gratia datur ex nova applicatione meritorum Christi, ita quandocumque augetur, secundum quantitatem augmenti applicatur. Sed est differentia, quod prima gratia et applicatio meritorum Christi in illa prima gratia etiam in quantum ad remissionem culpae fit *sine ullo merito praecedente*; augmentum vero gratiae et gloriae datur etiam *ex merito nostro vere et proprie*. Sed simul meritum nostrum mendicat valorem et virtutem majoremque rationem justitiae ex nova applicatione meritorum passionis Christi. Neque sunt *duo merita, sed unum in me*. Sicut virtus causae particularis proximae et virtus causae universalis non producunt diversos effectus, sed unum et eundem; ita in praesenti consideramus meritum Christi et causam universalem omnium meritorum nostrorum sicut est efficiens. Immo non bene intelligitur, supposita lege quod Christus est causa meritoria universalis, quomodo sit novum meritum in causa proxima, scilicet in homine justo, et non sit nobis concursus causae universalis meritoriae in genere meriti”.

Semejante doctrina no es ninguna novedad entre los teólogos tomistas, pues la enseña el propio Santo Doctor. Pero al encontrarla en Juan de la Peña tenemos la prueba evidente de la distancia que le separa de Valdés y de Erasmo, refractarios a la admisión del mérito propiamente dicho por parte del hombre. Y es igualmente interesante la glosa que hace nuestro teólogo de las palabras del Apóstol: “Veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia qui est caput Christus” (Eph. 4.15), probando su tesis por la analogía de las operaciones vitales entre el cuerpo natural y el cuerpo místico. Erasmo, en su predilección por esta semejanza, nunca llegó a desentrañar tan hondamente la virtualidad que ella encierra. “De este lugar—escribe Peña refiriéndose al texto citado del Apóstol—se toma la analogía que existe entre el cuerpo natural y el cuerpo místico en cuanto al aumento y perfección de

los miembros. Porque así como los miembros se desarrollan con el común alimento y por la acción vital propia que hay en cada uno, así también los hombres justos, que son miembros de Cristo, se perfeccionan con la gracia. Y como siempre que el miembro corporal aumenta recibe alguna virtud especial del alma y se le aplica alguna parte del alimento que atesora la sangre destinada a la nutrición, del mismo modo cuando aumenta la gracia del justo se le da auxilio especial de Dios y de Cristo y se le aplica el mérito de su sangre. Pues como toda el alma está en la sangre, y la perfección del alma o de la vida en el aumento de la sangre nutrimental, así la vida espiritual de los miembros de Cristo está en la sangre, esto es en el mérito de su pasión, que es como el alimento común de su cuerpo místico; y por consiguiente el aumento de la vida espiritual proviene del mérito de la misma sangre de Cristo. Yo he venido—dice él—*para que tengan vida y la tengan superabundante* (Joan. 10, 10). La operación vital mediante la cual se realiza el aumento y se percibe la virtud de la pasión de Cristo y el alimento especial, es operación de la gracia y operación meritoria. Esto se entiende cuando el aumento *fit ex opere operantis* de que tratamos; pues cuando *fit ex opere operato*, ya queda probado que se aplica de nuevo, la virtud de la pasión de Cristo”.

“Lo mismo se infiere de aquella parábola de la vid y los sarmientos: *Ego sum vitis vera* (Joan. 15). Considera atentamente las palabras de Cristo. El sarmiento que recibe su vida de la vid ¿de dónde toma su aumento? No sólo recibe de ella la conservación de la vida, como sucede en invierno; sino que al llegar la primavera absorbe nueva virtud y jugo más abundante de la misma vid para poder dar flores y frutos. Luego, del mismo modo el justo, que está incorporado a Cristo, no sólo recibe de él la vida al ser primero justificado y la conservación de la misma vida, como los niños al ser bautizados, sino que al dar fruto espiritual y precisamente para poder darlo recibe de Cristo nueva virtud y mérito”.

Después de lo dicho no necesitamos encarecer lo efímero de las conquistas debidas al proselitismo de Carranza en lo que tenían de personal. Ideológicamente, sólo parece haber influido de modo apreciable en Granada, y aun en éste en forma poco estable. Los demás, considerados como teólogos, encajan de lleno en la más pura corriente tomista. Y si en orden a la espiritualidad llegaron por un momento a simpatizar con él, eso, más que para encuadrarse en sus filas, les sirvió para adquirir conciencia íntima del

provecho que el cristiano debe sacar de la doctrina evangélica, y por consiguiente de la obligación que tiene el teólogo de encauzar en ese sentido sus esfuerzos, no encastillándose en una especulación estéril. Desde este punto de vista ninguno realizó su programa con tanto éxito como Granada, cuyos escritos, saturados de hondo contenido teológico, ponen de mil maneras al alcance del cristiano la savia regeneradora de la gracia, caldeando su corazón al propio tiempo que ilustran su inteligencia. El lema dominicano, *Contemplata aliis tradere*, tuvo en él exacto cumplimiento, sobre todo cuando, al abandonar sus primeros resabios iluministas y salido del retiro de Escalaceli, donde un poco precipitadamente había pensado sepultarse de por vida, inauguró su fecundo apostolado de la palabra y de la pluma, legando a la posteridad el néctar de esa prosa castellana, cadenciosa y solemne como ninguna, y más encumbrada aún por su fuerza persuasiva, por el espíritu irresistible que la informa.

El empeño con que hemos venido señalando a través de este recorrido por el campo de la espiritualidad dominicana la persistencia en ella del espíritu de Hurtado, eco en cierto modo del que animó a Savonarola, habrá hecho sospechar tal vez a algún lector que obedecía, más que a la realidad histórica, al afán de dar unidad a una manifestación tan interesante de nuestra vida religiosa. Aunque para nosotros el mejor justificante sería remitirnos a los textos reproducidos con profusión, no estará de más advertir que aquí la unidad se ha de entender, no en cuanto excluye diversidad de modalidades de *orden secundario*, sino en cuanto en su desenvolvimiento rehuye toda concomitancia con el espíritu que informa la piedad de otras orientaciones reformistas de aquella época, particularmente el iluminismo, el erasmismo y sus afines.

Esta apreciación de la realidad adquiere mayor consistencia si extendemos la mirada a la segunda mitad del siglo, cuando, liquidado el asunto Carranza, vuelven las cosas a su normalidad y se vive preferentemente a base de las reservas acumuladas. La unidad de pensamiento y de acción en ese período es, si cabe, mayor aún que en primero, y siempre fiel al lema de Hurtado: *Espíritu y obras*. Sólo en el último cuarto de aquella centuria, se inició en Valladolid un movimiento de discrepancia; pero éste afectaba principalmente al orden político, al gobierno de la Provincia. Su desarrollo corrobora singularmente nuestra tesis. En efecto, las víctimas de esa innovación, dirigida claramente contra Salamanca, donde radicaban las reservas de Hurtado, fueron los padres Pedro

Fernández y Bartolomé de Medina, representantes nada vulgares de una forma de vida austera y en que se procuraba armonizar el ministerio de María con el de Marta. Ambos sucumbieron uno tras otro con diferencia de semanas, según documentos de la época, ante la perspectiva de la relajación que amenazaba a la Provincia con el encumbramiento de un bando formado por gente joven que tenía su centro en Valladolid.

Fernández y Medina constituyen además dos figuras destacadas en la dirección de Santa Teresa, cuya espiritualidad y tenor de vida religiosa tantas semejanzas ofrece con la de Hurtado (74). Predecesores suyos en ese particular fueron los padres Vicente Barrón, Pedro Ibáñez y García de Toledo entre otros. No será preciso detenerse a encarecer el temple de alma que adornaba lo mismo a Barrón que a Ibáñez, maestros consumados de mística dominicana, como salidos de la escuela de Tomás de Santa María, *alter ego* de Hurtado, para continuar sus tareas reformadoras. Los encomios de Santa Teresa y el éxito que acompañó siempre a su participación en la obra de la misma, bastan para acreditar las calidades de su espiritualidad, enraizada en la tradición de su Orden, y como tal tributaria de las esencias del tomismo. En cuanto a la piedad de García de Toledo, conventual por algún tiempo de Talavera, consta expresamente que era de tendencia opuesta a Carranza (75), y eso nos lleva casi forzosamente a identificarla con la tradición de Hurtado.

En otros personajes como Diego de Chaves, Diego de Yanguas, Juan de las Cuevas, Domingo Báñez, Melchor Cano (el joven), figuras venerables algunos, eminentes teólogos los demás, y coadyuvadores de Santa

(74) El recuerdo de Hurtado, cuyas características se encierran en la divisa *Espíritu y obras*, surge espontáneo al leer estas líneas que dedican a la gran reformadora carmelitana sus últimos biógrafos: "En Santa Teresa la *vida de acción* estuvo a la altura de la *vida contemplativa*... Ella representa en la historia de la mística católica el modelo más admirable y más convincente de la armonía perfecta que existe entre la vida contemplativa y la vida activa". J. D. BERRUETA y C. CHEVALIER, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, París 1934, pp. 61-62, Cf. p. 205. La fe en la Providencia, al emprender con tanta resolución sus fundaciones a base de estricta pobreza, es otro de los vínculos espirituales que une a estos dos restauradores de la vida religiosa, facilitando la compenetración entre los dominicos de la reforma y la Santa abulense. Así se explica que Báñez, formado en la escuela de los discípulos de Hurtado, saliese resueltamente a la defensa de la fundación de San José de Avila, cuando todos los de la junta, salvo el provisor Brizuela, la contradecían.

(75) Cf. Carta de fray Luis de la Cruz a Carranza de 30 de mayo de 1559. Proceso de Carranza, t. I, f. 492.

Teresa todos, se conservó el espíritu del reformador, fecundo en obras de religión e inalterable a través de toda clase de vicisitudes, hasta principios del siglo xvii, cerrando así el ciclo de una centuria de historia dominicana en España que sólo tiene parangón en el florecimiento primitivo de la Orden.

FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

Actualidad española

El Congreso Mariano Nacional de Zaragoza y la Academia Española de Estudios Marianos

En la primera quincena del pasado octubre tuvo lugar en Zaragoza, a las plantas de la Virgen del Pilar y bajo su mirada maternal, el gran Congreso Mariano Nacional, que bien puede calificarse de "acontecimiento máximo" de nuestro Centenario. En esa magna asamblea científico-religiosa culminaron los actos organizados por Zaragoza y por España entera en honor de la Virgen del Pilar.

No intentamos recoger en esta reseña todas y cada una de las vicisitudes del Congreso. Es cosa que suponemos ya conocida de nuestros lectores. Tan sólo vamos a destacar algunas notas de mayor interés para deducir en seguida las conclusiones prácticas que encierran.

Digamos en primer lugar que los organizadores del Congreso se hicieron acreedores a la gratitud de todos los amantes de María, por el esmerado afán que supieron derrochar en pro de tan hermosa causa. Aparte de la actividad desplegada en la dirección técnica del aspecto cultural y científico, no dejaron piedra por mover para lograr a los congresistas un emplazamiento digno de sus actividades. El aspecto que ofrecía La Seo, punto de reunión de las sesiones plenarias de inauguración y de clausura, era sencillamente deslumbrador... En la nave del Santo Cristo habíase dispuesto una vistosa instalación: más de 300 tapices, de la colección del Cabildo, decoraban muros e intercolumnas. En el estrado presidencial destacaba, bajo un dosel damasquinado de rojo, la imagen procesional de la Santísima Virgen del Pilar, joya inapreciable de plata maciza. Una profusa iluminación y multitud de macetas completaban la ornamentación, convirtiendo el amplísimo recinto en una antesala del cielo.

Pero con la brillantez decorativa del marco en que fueron encuadrados los actos del Congreso, corría parejas la brillantez de la representación jerárquica, así religiosa como civil, que desde el primer momento dió realce a las deliberaciones de la magna asamblea. Más aún: ilustres representantes del Episcopado español, a más de su presencia en el Congreso, aportaron a sus deliberaciones las luminosas orientaciones de su ciencia, como hicieron, v. gr., los Excmos. Sres. Arzobispos de Valladolid y Zaragoza, en la sesión de apertura el primero, disertando con su acostumbrada competencia sobre la "Realeza de María", y en la sesión de clausura el segundo, pronunciando un magistral discurso sobre el papel importantísimo que desempeña María en todas las vicisitudes históricas de España.

S. S. el Papa Pío XII dignóse enviar al Excmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza una hermosa carta, en la que, al mismo tiempo que bendecía de corazón las tareas del Congreso, augurábase un éxito rotundo y exuberante, que había de cristalizar ante todo en resultados prácticos: en un aumento de fe y pureza de costumbres. "Que este triunfo, decía el Santo Padre, con que vais a enaltecer a la Reina de los Cielos y de los hombres, sea celebrado con aumento de fe y de pureza de costumbres, y ayude a infundir en los espíritus sentimientos de piedad que lejos de amortiguarse con el tiempo, vengan a traducirse en obras duraderas".

Do que el Congreso Mariano se celebró en un ambiente de acendrada piedad, pueden dar testimonio cuantos tuvieron la suerte de tomar parte en sus diversos actos. Todo él se desarrolló y desenvolvió en torno del altar. Así lo proclaman aquellas "horas santas marianas", en la que millares de almas se apiñaban en derredor de la columna santa para ensalzar las glorias de María. Así lo proclaman igualmente las fervorosas comuniones que desde su trono presidió nuestra Virgen: la nutridísima comunión de hombres que, por María, consagraron a Jesucristo sus afanes de restauración de la grandeza de España; la piadosísima comunión de "Damas del Pilar" que, entre nubes de incienso, ofrendaron a María la ternura y el amor de todas las mujeres españolas; la emocionante comunión de niños y niñas de Zaragoza, en la que 8.000 angelitos colocaron bajo el manto de María la inocencia de sus almas puras....

Mucho habría que decir de las Sesiones de Estudio si quisiéramos detallar todas y cada una de las Memorias presentadas al Congreso. Pero ya hemos advertido que no intentábamos escribir una crónica detallada y minuciosa, sino glosar algunos de los hechos culminantes de nuestra asamblea.

Tres fueron las Secciones en que se dividió la actividad científica del Congreso: la Sección dogmática, presidida por el Excmo. Sr. Arzobispo de Valladolid; Sección histórica y litúrgica, presidida por el Excmo. Sr. Obispo de Huesca; y Sección ascética, presidida por el Excmo. Sr. Lisson, Obispo titular de Methyme.

En la Sección dogmática se discutieron temas tan sugestivos como la Mediación universal de María, la Corredención, la Realeza de la Virgen, las relaciones de María con la Eucaristía, etc., etc. Y de no menor interés fueron los trabajos presentados a las otras secciones, pudiéndose afirmar con justicia que la representación de los mariólogos españoles en el Congreso rayó a gran altura. Entre el crecido número de Memorias estudiadas por los Ponentes, hubo algunas de extraordinario valor que proclaman muy alto el nivel científico alcanzado por la Mariología en nuestros Centros de formación superior.

Además de las mencionadas Sesiones de Estudio, celebráronse durante el Congreso dos solemnes "sesiones literarias", revestidas de mayor amplitud. En ellas disertaron el R. P. Narciso García, C. M. F., y el Excmo. Sr. D. Miguel Allué Salvador; el primero sobre la restauración de nuestra Mariología y el segundo sobre el tema "Definición artística del misterio de la Asunción de Nuestra Señora".

Vamos a reseñar con más amplitud, por ser la nota cumbre del Congreso, la última jornada del mismo, que revistió más esplendor que ninguna de las anteriores. Lo hacemos no tanto por su valor episódico, que suponemos conocido, sino ante todo por el profundo simbolismo que encierra, como índice y exponente de la íntima fusión de preocupaciones y de anhelos por parte de la Iglesia y el Estado en la común empresa de restauración de la Patria.

La sesión de clausura tuvo lugar en el templo de La Seo, profusamente adornado como en el acto de inauguración. Presidió el Excmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza, teniendo a su derecha al Excmo. Sr. Ministro de Justicia; hallábanse además en el estrado presidencial los Excmos. Sres. Arzobispo de Valladolid y Obispos de Pamplona, Huesca, Jaca, Administrador Apostólico de Teruel, Vicario General de Tarragona con el Excmo. Sr. Gobernador Militar, General Cremades y otras destacadas personalidades. El Secretario del Congreso, M. I. Sr. D. Luis Borraz, leyó el siguiente telegrama del Papa, que el público escuchó en pie: "Augusto Pontífice, engrosando copiosos frutos Congreso Mariano Nacional, otorga de corazón trabajos existentes especial bendición apostólica. Cardenal Maglione". A continuación leyó las adhesiones recibidas del Excmo. Cardenal Segura y de los Excmos. Sres. Obispos de Valencia, Salamanca, Badajoz, Oviedo, Ibiza, Madrid, Segovia, Lugo, Mallorca, Plasencia, Menorca, etc., dando al fin cuenta de la constitución de la Academia Española de Estudios Marianos.

A continuación tomó la palabra el Excmo. Sr. Ministro de Justicia, D. Esteban Bilbao, que fué acogido por el público con grandes aplausos. Ni aún en cifra y resumen podemos dar una idea del bellissimo discurso del Sr. Ministro, en el que no se sabe qué admirar más, si el fondo jugoso y macizo, pleotórico de doctrina teológica y riqueza de datos históricos, o la forma soberana de su dicción, bellamente cimbrada y brufida, que convierten su intervención en una pieza oratoria de primer orden. Su mágica palabra hizo desfilas ante la masa compacta de los congresistas las más brillantes figuras de nuestros fastos marianos, evocando las glorias de San Pedro de Mezonzo, Santo Domingo de Guzmán, y otros cien representantes del amor que a María ha profesado siempre nuestra Patria. Hace un brillante recorrido histórico a través de nuestras bellas artes: pintura, literatura, escultura..., para cantar su profunda inspiración mariana y pone fin a su discurso con la jaculatoria: "Bendita y alabada sea la hora en que María Santísima vino en carne mortal a Zaragoza".

Luego se levantó a hablar el Excmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza, quien, siguiendo la trayectoria marcada por el Ministro de Justicia, exaltó la arraigada tradición mariana de nuestro pueblo. España, dijo, tiene apologistas y cantores de las glorias de la Virgen en el zaragozano Aurelio Prudencio, en San Isidoro de Sevilla, en San Ildefonso, en San Paciano, en San Dámaso y en otros mil genios de nuestra literatura sagrada. Tiene sus héroes y adalides en D. Pelayo y don Alfonso el Casto, D. Ordoño y D. Ramiro I, D. Sancho, el Mayor y D. García de Navarra, D. Alfonso VIII y el Cid Campeador, don Martín de Aragón y los Reyes Católicos, que conquistan tierras con la punta de su espada para acrecentar los dominios espirituales de la Virgen. Tiene he-

raídos de su culto, como San Eugenio, D. Rodrigo Jiménez de Rada, Mendoza, Cisneros y otros muchos campeones de su reinado en España...

Con el discurso del Excmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza dióse por finalizado el Congreso Mariano. Pero el fruto principal del mismo no lo hemos recogido todavía... En el Congreso se lanzó al surco la semilla: pronto, si Dios quiere, estallará pujante y granará, cubriéndose de aristas portadoras de plenitud exuberante y desbordada. Nos referimos a la fundación de la ACADEMIA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MARIANOS, a la que ya hicimqa antes, de pasada, una ligera alusión. Ella es la que dará con su labor meritísima perenne realidad a los anhelos y aspiraciones del Congreso Nacional. Ha brotado a las plantas de la Virgen del Pilar. ¿Qué mejor garantía de éxito y de perpetuidad?

La ACADEMIA era una aspiración de cuantos llevan en el alma el amor de la Virgen Santísima y de España. El espíritu de renovación que hoy vuelve a latir en las profundidades de nuestro ser nacional, la estaba reclamando a voces con la mayor urgencia. Para nadie era un secreto el triste papel que a los teólogos españoles toca hoy representar en el mundo frente a las crecientes discusiones entabladas por los especialistas en torno a los grandes problemas mariológicos. Es para descorazonar al más optimista el tender una mirada sobre el panorama que nos ofrece la moderna producción mariológica del mundo, y descubrir con pena y vergüenza que entre la abundante bibliografía existente apenas si figura, por excepción, el nombre de algún teólogo español. Y sin embargo España ha sido la nación mariana por excelencia; gloria de España ha sido la tradición mariana más pura y acrisolada que nación alguna haya podido ostentar nunca ante la faz del mundo. Pero el brillo de nuestras glorias pasadas no hace sino poner más de manifiesto nuestra actual penuria y postración.

Por eso se imponía un esfuerzo supremo para volver a representar en el mundo el papel que por herencia y por tradición nos corresponde. Y de esta necesidad brotó la idea de la ACADEMIA MARIANA, dirigida y orientada al fomento de cuantos estudios puedan redundar en honor de la Virgen María.

Su fin es único y exclusivamente *científico*. Por lo mismo sus miembros deberán ser, en cuanto sea posible, *especialistas* en esta rama de la Teología. Pero, dentro de los límites de esa obligada restricción, la nueva entidad aspira a ser una obra *plenamente nacional*, en la que podrán alistarse cuantos sientan amor o afición a los estudios mariológicos. Ambos veleros habrán de fundir sus esfuerzos en la realización de esta nobilísima empresa.

Esta nota de universalidad y de compenetración es la que refleja la constitución de la Junta Directiva provisional que hasta la primera reunión plenaria asume las funciones directoras. A su cargo corre igualmente la elaboración de un Reglamento, que someterá a la aprobación de la primera Sesión de Estudio, para la cual ya están determinados y encargados los temas que han de estudiarse.

Las reuniones de la Academia deberán ser anuales, y habrán de celebrarse preferentemente en conventos o santuarios marianos, al estilo de las que con tanto acierto vienen celebrando algunos organismos similares del extranjero. Los trabajos de esas reuniones formarán el "Boletín Oficial" de la Academia,

que deberá ser un exponente de la cultura mariológica de nuestra Patria. El tiempo y las circunstancias determinarán si es o no oportuno ampliar esas publicaciones, abordando la creación de una revista de alta *cultura mariana*, que pueda figurar en vanguardia del movimiento mariológico mundial.

Estos son los nobilísimos ideales que persigue la ACADEMIA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MARIANOS. No es necesario encarecer la necesidad de que todos los españoles amantes de las más puras tradiciones de nuestro pueblo coadyuvemos a una obra tan benemérita y de tan bellas esperanzas. La acogida que ha tenido por parte de los Prelados es un fiel exponente del interés que en las altas esferas eclesiásticas ha despertado. Pero, como obra nacional, requiere el esfuerzo de todos. Sería lamentable que cuantos han consagrado y consagran su actividad al engrandecimiento de las letras patrias en un campo tan netamente español, se hallaran aislados en tan hermosa empresa...

Con ese fin precisamente y para dar margen a la colaboración de cuantos anhelan el resurgimiento de nuestra cultura mariana, fin primordial de la nueva Academia, se ha instituido una doble clase o categoría de socios o miembros de la misma:

MIEMBROS AGREGADOS: Son los que de manera indirecta (con su apoyo moral o pecuniario) contribuyen al fin de la Academia. Son de dos clases:

a) *Honorarios*, podrán serlo las autoridades eclesiásticas o civiles, o los mariólogos extranjeros a quienes la Academia extienda el nombramiento.

b) *Bienhechores*, son los que ayudan a financiar los gastos de la Academia, y pueden serlo:

Fundadores, si contribuyen de una vez con mil pesetas;

Perpetuos, si de una vez entregan al menos quinientas pesetas;

Ordinarios, si contribuyen anualmente con una cuota de veinticinco pesetas.

Todos los bienhechores recibirán cada año el Boletín de la Academia.

ACADEMICOS DE NUMERO: Son los que colaboran directamente al fin de la Academia.

Será oficio suyo: Estudiar las grandezas y privilegios de María (en la Sagrada Escritura, en la tradición, con disquisiciones escolásticas, etc.); reunirse una vez al año en el lugar designado por el Presidente y promover en fraternales discusiones el adelanto de la mariología.

¡Quiera el Señor y la Virgen Sma. bendecir la nueva Academia y convertir en feliz realidad sus nobles iniciativas y proyectos!

A. L.

Actualidad extranjera

JAPON.—Fin de una notable institución política. El Príncipe Saionyi y el «Cónclave de los Genros»

La nación entera está de luto. El día 24 por la noche la radio anunciaba a todo el país la muerte del Príncipe KINMOCHI SAIONYI, llamado el GENRO. Contaba a la sazón noventa y dos años.

Con él desaparece una famosa institución que ha venido jugando un papel importantísimo en la política del Japón moderno.

El sistema de los llamados GENRO o *veteranos* (que tal significa esa palabra), se reducía a un grupo muy limitado de viejos estadistas o políticos que, debido a su prestigio e influencia, venían manejando la política desde la Restauración.

Durante estos últimos sesenta años ellos han sido los supremos consejeros de la nación. Los *genros*, a diferencia de los Ministros y otros funcionarios de Estado, no tienen una misión definida en la Constitución, ni ninguna responsabilidad como consejeros de Su Majestad.

El *genro* que acaba de morir es un experto político que ha llegado a adquirir un gran prestigio, por muy pocos superado, simplemente debido a sus grandes méritos personales y a los muchos y relevantes servicios prestados a la nación desde los primeros años de la Restauración, a través de cuatro reinados.

Con su muerte desaparece el "invisible" poder que movía los principales resortes de la política.

Sin embargo, conviene hacer notar que su intromisión en la política actual no puede compararse con la de los anteriores *genros*.

A cuantos deseen conocer el Japón moderno les ofrendo los datos más interesantes de esta famosa Institución llamada el "CONCLAVE DE LOS VETERANOS", senadores o "genros", que tan importante papel ha jugado en el Japón, así como los datos más notables sobre el Príncipe Saionyi, el último "genro", que acaba de morir.

I. PREPARANDO LA CONSTITUCION

El año 1868 marca el principio de la Restauración japonesa. Con la ascensión al trono del Emperador Meiji comienza la nueva era para el Japón. Sin embargo, pasarán aún veintidós años antes de la promulgación de la Constitución, que había de consolidar las nuevas formas y mejorar las relaciones

con los países de Occidente. En él entretanto fueron cayendo unas tras otras las viejas tradiciones, inconsistentes con el nuevo orden de cosas, para ceder el paso a otras modernas instituciones y estilos usados en Europa.

En abril de 1875 se estableció el "Consejo de los *genros*" o Senadores, con objeto de preparar la Constitución: verdadero Senado con las más amplias facultades y poderes legislativos. Entraban a formar parte de este Consejo las figuras más prominentes de la Restauración: TOSIMICHI OKUBO, Ministro del Interior y de Finanzas; KOIN KIDO, consejero del Emperador; TAISUKE ITAGAKI, conde, y los Príncipes HIROBUMI ITO y KAORU INOUE (entonces condes). Aunque todos estos personajes habían trabajado de consuno por el restablecimiento del Poder imperial, al tratarse de formar la Constitución, no supieron ponerse de acuerdo, dadas sus distintas ideologías: por lo que trataron siempre de coartarse mutuamente sus atribuciones.

En 1882 el Príncipe Ito fué enviado a Europa al frente de una Comisión, con objeto de estudiar los más modernos sistemas constitucionales. La misión se detuvo principalmente en Berlín, volviendo al año siguiente.

Para esta fecha ya habían muerto tres de los principales "genros". Vuelta la Misión de Europa el Gobierno nombró una nueva "Comisión de Investigación, bajo la presidencia del Príncipe Ito, con el mismo encargo de estudiar y redactar la Constitución.

Al año siguiente de 1885 fué creado por decreto imperial el primer Consejo de Ministros, al estilo de los países constitucionales de Europa y América. Entraban a formar parte de este primer Gabinete los mismos que formaban el "Cónclave de los senadores" o *genros*. Su primer Presidente fué el (entonces) Conde Hirobumi Ito, que además tenía la Presidencia del Consejo de los Senadores y de la Comisión de Investigación, y era además Ministro de la Casa Imperial. El Conde KAORU se encargó de la Cartera del Interior; el Conde ARITOMO YAMACATA, de la del Interior. El Príncipe MATSUKATA MASAYOSI fué nombrado Ministro de Hacienda, y el Conde IVAO OYAMA, Ministro de la Guerra.

Estos cinco ministros del primer Gabinete fueron los que llevaron en adelante el honroso título de "GENRO", a los que años más tarde se había de añadir el nombre del Príncipe SAIONYI; si bien el llamado "Consejo de los *genros*", creado en 1875, fué disuelto para dar lugar al "Consejo Privado", establecido en 1888 en virtud de este Decreto imperial de Meiji: "Reconociendo la necesidad de consultar con los hombres de experiencia y de talento sobre los negocios del Estado. Nos, en virtud del presente Decreto, ordenamos se establezca el "Consejo Privado", que deseamos sea en adelante nuestro supremo órgano consultivo". De nuevo fué elegido el Conde Ito para su presidencia. A los pocos meses de formarse este Consejo fué por fin promulgada la Constitución Imperial, habiendo tenido en ella la principal parte el Príncipe ITO, el primero y más prestigioso de los llamados "GENROS".

II. LOS PRIMEROS GABINETES MINISTERIALES

El Conde Yamagata, Ministro del Interior, fué un contrapeso al Poder y a la influencia del Conde ITO. Mientras éste dirigía la política y los partidos,

aquél trató siempre de mantener el Poder de los burócratas y de los militares.

El Príncipe Matsukata fué otro de los "genros" influyentes que alternaron con los dos anteriores en la formación de los primeros Gabinetes. He aquí los diez primeros:

<i>Presidente</i>	<i>Fecha de formación</i>	<i>Presidente</i>	<i>Fecha de formación</i>
Hirobumi Ito	22 Diciem. 1885.	M. Matsukata ...	18 Septiem. 1896.
K. Kuroda	30 abril 1888.	H. Ito	12 Enero 1898.
A. Yamagata	24 Diciem. 1889.	S. Okuma	30 Junio 1898.
M. Matsukata ...	6 Mayo 1891.	A. Yamagata	8 Noviem. 1898.
H. Ito	8 Agosto 1892.	H. Ito	9 Octubre 1900.

Los otros dos *genros*, el Marqués Inoue y el Príncipe OYAMA (este último generalísimo en la guerra ruso-japonesa), se mantuvieron alejados de los vaivenes políticos.

Al caer el 4.º Gabinete de Ito en Mayo de 1901, YAMACATA trató de ganar influencia, recomendando al Príncipe TARO KATSURA, de su partido e ideología, como primer Ministro, logrando que éste formara Ministerio, que se mantuvo firme durante el largo período de la guerra ruso-japonesa.

Al resignar el Príncipe Katsura en Diciembre de 1905, recomendó al Príncipe SAIONYI para sucederle. Era entonces éste jefe del partido liberal-constitucional y formó su primer Gabinete en Enero de 1906, resignando en Mayo de 1908.

Vuelve de nuevo a formar Gabinete en Agosto de 1911, alternando así con el Príncipe Katsura, que presidió hasta tres Ministerios en el breve intervalo de doce años.

Ni el Príncipe KATSURA ni SAIONYI tenían todavía el título de *genros*, con todo, bien podían considerarse como tales.

Ambos, aunque diferían notablemente en sus ideas políticas, convenían, sin embargo, en mantener estrecho contacto con los *genros*.

III. SE CONSOLIDA EL PODER DE LOS GENROS

Con esto, el poder y la influencia de los *veteranos* se iba consolidando más y más, si bien trataron de evitar toda responsabilidad, no tomando parte activa en los cambios ministeriales; por lo que, debido precisamente a eso, su prestigio se aumenta a medida que su consejo se considera más indispensable en medio de las divergencias y luchas de los partidos.

No obstante, esta manifiesta intromisión de los *genros* en los negocios del Gobierno enojó no poco a algunos partidos, declarando que semejante intromisión era anticonstitucional. Habiéndose propuesto en la 24ª Sesión de la Dieta Imperial un voto de no confianza en contra del primer Gabinete de SAIONYI (1906), el Secretario de la misma, SABURO SIMADA, defensor del voto, declaró ante los miembros del Parlamento que el Gobierno se había visto obligado a cambiar de táctica, debido solamente a las maniobras de los "irresponsables" *genros*.

El Presidente del Consejo de Ministros se limitó a responder sencillamente: No tenemos por qué despreciar cualesquier consejo, vengan de donde vierren. Mucho menos si estos consejos nos los dan hombres de brillante carrera y de una experiencia innegable, como son los *genros*.

Por desgracia, el primer *genro*, Príncipe ITO, caía víctima de las balas de un asesino en Harbin (Manchuria), en Octubre de 1908, después de haber prestado los más relevantes servicios a la nación.

Al ascender al trono el Emperador TAISHO en Julio de 1912, los cuatro *genros* que quedaban, Príncipes YAGAMATA, OYAMA, MATSUKATA y Marqués INOUE, tuvieron el honor de recibir un rescripto imperial del tenor siguiente: "Al ascender al trono imperial, comprendemos la gran tarea que se nos impone y tememos no podamos con tan grande responsabilidad. Vosotros habéis servido fielmente a mi antecesor y cumplido su voluntad. Os mandamos, pues, que nos asistáis con vuestros consejos en esta gran empresa de gobernar, cumpliendo así nuestros deseos".

En virtud de este rescripto, los cuatro *genros* quedaban constituidos en consejeros supremos del Emperador y del Gobierno.

Al resignar por segunda vez el Príncipe SAIONYI en Diciembre de 1912, recibió un mensaje del Emperador invitándole a formar parte del "Cónclave de los *genros*". Era el supremo honor que podía recibir.

El Gabinete del Almirante, Conde YAMAMOTO, formado en Febrero de 1913, fué obra de los Príncipes YAMAGATA, OYAMA y SAIONYI. Los Príncipes MATSUKATA e INOUE se hallaban entonces enfermos y no intervinieron.

Al estallar la guerra europea los *genros* se reunieron en conferencia para deliberar acerca de la actitud que debía tomar la nación en tan importante asunto. Decidióse la balanza del lado de los aliados, debido en gran parte a los compromisos previos con Inglaterra, y el Japón declaró la guerra a Alemania.

IV. RELACIONES TIRANTES

Con ocasión de esta Conferencia el Príncipe YAMAGATA se enfrentó con los Ministros del Gobierno de OKUDA. El Ministro del Exterior, enojado por esta actitud del Príncipe, ocultó algunos documentos de carácter diplomático, y contestó al *genro* de una manera vaga y breve. Al saberlo éste exigió del Presidente del Consejo que tomara las oportunas medidas para cambiar la conducta del Ministro. Así las cosas, tuvo una Conferencia el 22 de Septiembre del mismo año, en la residencia del Marqués INOUE, entre el primer Ministro y los cuatro *genros*, y después de larga deliberación se publicó el siguiente memorándum: "Para llevar a cabo la segunda Restauración, para lo cual ha sido formado el actual Gabinete del Conde OKUMA, el primer Ministro y los *genros* deben manifestarse claramente, y llamar justo a lo que es justo e injusto a lo que es injusto, procurando entre ellos una mutua inteligencia por medio del cambio sincero de ideas y opiniones. El Ministro del Exterior debe conformarse y poner en ejecución lo que acordaron el Presidente del Consejo y los *genros*".

La intromisión de los *veteranos* se hizo sentir entonces como nunca. Aún tratándose de los negocios diplomáticos de alguna trascendencia, no habían de faltar las Conferencias de los *genros* en la casa-residencia del primer Ministro para discutir las medidas que habían de tomarse.

Pero no a todos agradaba esta conducta de los "viejos estadistas" y las relaciones entre estos dos poderes se pusieron un tanto tirantes cuando el primer ministro, OKUMA, recomendó al Conde KATSURA para sucederle en el Gobierno, al mismo tiempo que el Príncipe MATSUKATA recomendaba, a su vez, al Mariscal Conde TERAUCHI, siendo éste el encargado por Su Majestad de formar Ministerio: 9 de Octubre de 1916.

Dícese que el Conde KATO se enemistó por este motivo con el Príncipe MATSUKATA, a pesar de su parentesco.

Un cambio casi repentino vino a verificarse en el "Cónclave de los *genros*", con la muerte del Marqués INOUE en 1915 y del Príncipe OYAMA en Diciembre del mismo año.

El Gabinete de HARA (Mayo, 1918), jefe del partido liberal-constitucional, fué formado por recomendación de SAIONYI.

En 1922 murió el Príncipe YAMAGATA y dos años más tarde el Príncipe MATSUKATA, con lo que desaparecieron los famosos cinco *GENROS*, quedando solamente SAIONYI, que contaba a la sazón setenta y tres años.

V. EL PRINCIPE SAIONYI

KINMOCHI SAIONYI era sin duda el político de más prestigio a la muerte del último de los *genros*. Tenía una carrera brillantísima. A los diez y nueve años fué nombrado jefe de Estado Mayor del Mariscal Príncipe KOMATSU. Apenas cumplido los veinte era ya Gobernador de Niigata. Pasó a Francia, donde hizo sus estudios superiores de 1870 a 1880. En París fué discípulo de Clemenceau, *el Tigre*.

Nada más volver al Japón fundó el periódico "Prensa libre-oriental", de tendencias un poco peligrosas, por lo que el Gobierno trató de suspenderle, pero sin resultado.

El Príncipe IWAKURA quiso personalmente perseguirle de que desistiese de aquella publicación liberal, pero recibió por respuesta: "Si V. C. desea que yo suspenda el periódico, deberá V. C. primero renunciar al Gobierno". IWAKURA consiguió del Emperador un rescripto ordenando el cese del periódico.

El año 1882 (a los treinta y tres años), acompañó al Príncipe ITO a Europa, en su viaje de estudio de los sistemas parlamentarios. En 1885 fué nombrado Ministro plenipotenciario en Austria-Hungría. Volvió a Japón al año siguiente, y en 1887 fué de nuevo nombrado Ministro en Alemania, donde cultivó la amistad del Canciller de Hierro.

En 1893 fué nombrado Vicepresidente de la Casa de los Pares. En Septiembre de 1894 se encargó de la cartera de Educación, y al año siguiente asumió también la de Negocios Extranjeros por enfermedad del Ministro MUTSU. Acababa éste de firmar con China el tratado de paz de Simonose-

ki, por el que China reconocía la independencia de Corea, cedía la Península de Liaotung, Formosa y las islas de Boko al Japón; mas se comprometía a pagar 300 millones de deudas de guerra y abría cuatro puertos al comercio.

En el último Gabinete de ITO fué de nuevo Ministro de Educación. Llegó por entonces a alcanzar el más alto prestigio, siendo nombrado Presidente del Consejo Privado de Su Majestad Imperial. Al mismo tiempo el Príncipe ITO le encargó la presidencia del partido liberal-constitucional.

Durante la guerra ruso-japonesa (10 Febrero 1904 a Septiembre 1905), dirigió las actividades del partido entonces más poderoso, y apenas terminada la guerra formó su primer Gabinete (Enero, 1906). Además de afrontar con energía y prudencia los graves problemas de la economía de la post-guerra, emprendió la tarea de nacionalizar los ferrocarriles.

Las ideas liberales de SAIONYI lograron entonces ganar gran terreno. Sin embargo, a pesar de la mayoría de votos adquiridos por su partido (*seiyukai*) en las elecciones generales de 1908, el Gabinete resignó en pleno.

Cuando hubo formado por segunda vez Gobierno, falleció el Gran Emperador Meiji, 30 de Julio de 1912, después de cuarenta y cuatro años de gloriosísimo reinado.

Durante estos cuarenta y cuatro años se transformó por completo el Japón, logrando asimilarse la civilización europea.

Nadie como el Príncipe SAIONYI, después de los Príncipes ITO, YAMAGATA y MATSUKATA, trabajó por modernizar a su país.

En Diciembre de 1912 resignó su Gabinete, quedándose con la Presidencia del partido gubernamental, que resignó en 1914.

Durante la guerra europea no tomó parte activa y directa en los negocios del Gobierno; pero, apenas se acabó ésta, fué nombrado Plenipotenciario a la Conferencia de la paz en Versalles. En 1920 fué promovido al honroso rango de Príncipe.

Al subir al trono el actual Emperador (Diciembre 25 de 1926), dió un rescripto al Príncipe Saionyi, en que decía: "Hemos subido al trono de los Emperadores y nos esforzaremos por continuar la gran tarea que nos deja nuestro antecesor. Tú has servido a tres sucesivos Emperadores y prestándoles importantes servicios. Tus méritos han sido brillantes. Te ordenamos, pues, continúes prestándonos tus servicios en la ejecución de nuestro deber, como lo has hecho en los anteriores reinados".

Con esto quedaba SAIONYI confirmado supremo consejero del trono y del Estado, con todas las atribuciones de los fenecidos *genros*.

Como quedara el único *genro*, sin competidores que le hicieran sombra, había llegado a ser en estos últimos tiempos como el oráculo obligado en los grandes problemas nacionales, requiriéndose su consejo, casi decisivo, en los cambios ministeriales y otros graves negocios del Gobierno.

Aunque fué por largo tiempo Presidente del partido liberal-constitucional, SAIONYI siempre recomendó los Gobiernos independientes, sin partido.

Cuando se formó el Gobierno independiente de KIYOURA en Enero de 1927, por recomendación del mismo SAIONYI, los partidos se enfurecieron, y, formando un frente unido contra el Gobierno, ganaron aquéllos las elec-

ciones, teniendo que renunciar el Gabinete KIYOURA. Inmediatamente el Príncipe SAIONYI recomendó un Gobierno de triple partido. Tal fué el de Kato, en Junio de 1924.

Desde este año logró SAIONYI cortar toda relación con los partidos, a fin de poder servir mejor y más libremente al trono y al país.

En la rebelión sofocada del año 1936, Febrero, prestó su valioso servicio al Emperador, señalando el curso político a seguir después de tres días de discreta consideración en la residencia oficial del Viceministro de la Casa Imperial.

Desde esta fecha retiróse a su villa de Okitsu (SIZUOKA), en donde apenas tenía contacto de ningún género con las gentes, fuera de sus familiares y de algunos altos funcionarios del Estado que venían de vez en cuando a consultarle.

El día 24 de Noviembre murió el oráculo de la nación, el último de los llamados *genros*, el Príncipe Kinmochi Saionyi.

El día 5 de Diciembre se le hicieron solemnes funerales del Estado, visitando toda la nación de luto y rindiéndole el último tributo de admiración todas las jerarquías del Estado.

FR. VICENTE GONZALEZ, O. P.

Takamatsu. Shikoku (Japón), Diciembre, 5-1940.

Ciudad del Vaticano

LA VOZ DEL PAPA

Una vez más ha resonado, con divinos acentos de paz, la voz augusta de S. S. Pío XII. Ocasión de su discurso grandioso fué la visita del Sacro Colegio Cardenalicio y de los Prelados Romanos, quienes acudieron a expresar al Santo Padre su homenaje y a formularle sus votos con motivo de la fiesta de Navidad.

En presencia de estos "consejeros sabios y fieles, probados y prestos al servicio del Señor y de su grey", el Sumo Pontífice dejó desbordar su corazón, oprimido de dolor por las angustias en que hoy se debaten sus hijos, pero también dilatado de gozo por la conmemoración litúrgica del nacimiento del Salvador, y por la abundancia de consuelos divinos que inundan su alma de Pastor y de Padre. Todas sus palabras reflejan una comprensión profunda y dolorosa de las horas terriblemente trágicas que vive el mundo, así como también un inquebrantable optimismo cristiano, una seguridad absoluta en el triunfo final de Jesucristo, que le hace exclamar con el Profeta: "¡Ea, buen ánimo y no temais! Mirad a vuestro Dios, que viene a tomar justa venganza. Dios vendrá y os salvará" (Isaías, XXXIV).

Por eso, aunque "consciente de la tenebrosa audacia del mal en esta vida", el Papa realiza eminentemente en su misma persona la exhortación que dirige a todo Pastor de almas, invitándole a sentirse extraordinariamente robusto

tecido contra las desilusiones y los fracasos, las derrotas y las humillaciones, para que pueda comunicar la misma fe a todos aquellos a los cuales su ministerio apostólico le aproxima, convirtiéndose de tal manera en baluarte espiritual, mientras da valor a los que estén tentados de ceder y de desanimarse frente al número y a la potencia de sus enemigos. Penetrado como está de aquel íntimo gozo del alma cristiana, que no depende ni puede ser disminuido o turbado por los acontecimientos exteriores, bien podría ciertamente Pío XII hacer suyas las palabras sublimes del Apóstol: "Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, el cual nos consuela en toda nuestra tribulación, para que podamos también consolar a los que están en toda angustia, con la consolación con que aún nosotros somos consolados de Dios" (II Cor. 1, 3, 4).

De ahí proviene la dulzura infinita de sus palabras, que lo muestran en toda su majestad de "dulce Cristo en la tierra", inclinándose con entrañas de misericordia sobre esta triste humanidad, para curar sus heridas, para hacer suyas sus angustias, para ayudar moral y materialmente a los prisioneros, a los refugiados y a los desvalidos, para prodigar sobre todo el mundo, con la sabiduría sobrenatural de sus consejos, la más sublime de las caridades, que es la caridad de la verdad. Por eso el mundo no ha podido menos de reconocer, en esa voz sublime de amor y de paz, que contrastaba de modo tan profundo con el fragor de las pasiones y de los cañones, que aunque surgida de un hombre, no era, no podía ser una voz meramente humana: era, en efecto, la voz eterna de la Iglesia, de esa sociedad que desciende del cielo y que procede de Dios, para continuar a través del tiempo y del espacio, por encima de todos los pueblos, y en medio de ellos, sin embargo, la divina misión de paz de Jesucristo.

Por eso había en esa voz acentos divinos de consuelo y de misericordia, pero también admoniciones paternales y severas advertencias, palabras de horror por las devastaciones e injusticias de la guerra, y orientaciones sabias, serenas, que indicaban al mundo el único rumbo que ha de seguir, si no quiere precipitarse en la más cruel de las barbaries.

Es preciso recordar, ahora más que nunca, que ni uno solo de los pasos que el mundo dió por el camino de la apostasía, que ha sido también el de su ruina, dejó de quedar jalonado por una condenación o una advertencia de la Cátedra de Pedro, que señalaba el peligro e indicaba sus funestas consecuencias. Hoy reconocen por fin todos los sociólogos discretos las ruinas irreparables que han acumulado el espíritu de lucro, la codicia de los bienes terrenales, el capitalismo voraz, el individualismo, el liberalismo, el estatismo, la laicización del Estado, de la familia y de la enseñanza. Lo que no suele recordarse es que ni uno sólo de esos errores dejó de ser a su tiempo anatematizado por Roma, que ni una sola de sus funestas consecuencias dejó de ser prevista por el Vicario de Cristo en este mundo. Por eso puede afirmarse con todo rigor que si hoy el mundo sucumbe, lo hace por el gran pecado de haber sido sordo a la voz de la Iglesia y por haber roto los lazos de filiación que lo unían con ella y que le aseguraban aquella "Pax romana", que fué sobrenaturalmen-

te elevada a la categoría de "Pax christiana" de que nos habla San León Magno. "Pax christianorum" y "Pax christiana" que es la única paz posible en este mundo.

"Pero si antes—nos dice S. S. Pío XII en su discurso—tuvo la Iglesia que predicar a sordos, la dura realidad predica ahora por sí misma". Por eso las orientaciones de la Iglesia reciben ahora "a posteriori" de los hechos una confirmación solemne que manifiesta con claridad meridiana la sabiduría divina que siempre las inspiró. ¿Cómo extrañar, pues, que "al grito de la realidad se abran tantos oídos que antes estuvieron cerrados a la voz maternal de la Esposa de Cristo?"

Y el Sumo Pontífice, a cuya majestad y a cuyo oficio conviene mejor el trato con los sublimes misterios de la fe sobrenatural, se inclina compasivo, bajo el impulso de la caridad de Cristo, sobre este mundo oscurecido, para traducirle la lección que fluye espontáneamente de los mismos hechos, para recordarle con toda la fuerza que emana de su autoridad divina los más elementales principios de Derecho de Gentes, que una filosofía perversa parece haber barrido de los corazones de los hombres.

"A la luz de la experiencia de esta época penosísima—nos dice—bajo la presión aplastante de los sacrificios que ella pide o impone, nuevos conocimientos y nuevas aspiraciones subyugan a las mentes y a los corazones: una conciencia muy clara de todas las insuficiencias del presente y una vehemente aspiración hacia un orden que salvaguarde las normas jurídicas de la vida de los Estados y de la vida internacional". La Iglesia no puede ciertamente asombrarse por ello; la Iglesia, "que siendo madre común de todos, siente y comprende como nadie el grito que espontáneamente brota del alma de la humanidad".

Por eso el Sumo Pontífice, en el cual se concentra la solicitud amorosa de todas las Iglesias, de todas las naciones, y que comprende con la intuición infalible de una madre las necesidades de sus hijos, no se cansa de rogarles, de exhortarles, para que esta cruelísima experiencia no sea una vez más inútil, para que estas aspiraciones a un orden nuevo y mejor no se malogren por las pasiones y los errores de los hombres. Por eso no se cansa de decirles que no hay otro fundamento sólido que Cristo y que fuera de El todo el que recoge desparra. "Esperamos en Dios—dice en su discurso—que la humanidad entera, así como cada nación en particular, saldrá de la actual, dolorosa y sangrienta, escuela más consciente, experimentada y madura. Sabrá distinguir con limpios ojos la verdad de la apariencia engañadora, y abrirá y acercará sus oídos a las voces de la razón, agraden o no, y los cerrará a la retórica vacía del error: formará un convencimiento de las realidades, tomará en serio el ejercicio del derecho y de la justicia, no sólo cuando se trate de exigir el cumplimiento de sus propias reivindicaciones, sino también cuando se deben satisfacer las justas peticiones de los demás".

"Sólo en tal disposición de ánimo se podrá infundir a la seductora expresión "orden nuevo" un contenido bello, digno, estable, apoyado en normas de moralidad, y se esquivará el peligro de concebirlo y plasmarlo como un meca-

nismo puramente externo, impuesto por la fuerza, sin sinceridad, sin consentimiento pleno, sin alegría, sin paz, sin dignidad, sin valor. Entonces se podrá dar a la humanidad una nueva esperanza que la tranquilice, un fin que responda a sus nobles aspiraciones, y desaparecerá el poder oculto y manifiesto, opresor y ruinoso de la discordia crónica que ahora pesa sobre el mundo". Palabras de oro, que son al propio tiempo la expresión del anhelo ardiente de un alma de padre y la lección de sabiduría cristiana del Maestro que ocupa la Cátedra infalible.

Y para cerrar por fin su alocución magistral, que contiene todo el secreto de una paz fecunda y verdadera, el Sumo Pontífice enumera, con la autoridad que le confiere su posición transcendente por encima de todas las tendencias en lucha, los supuestos indispensables del nuevo orden a que se aspira: victoria sobre el odio que hoy divide a los pueblos; victoria sobre la desconfianza que carga como peso deprimente sobre el derecho de las naciones y hace imposible todo acuerdo verdadero; victoria sobre el funesto principio de que la utilidad es la base y la regla del derecho y de que la fuerza crea el derecho; victoria sobre aquellos gérmenes de conflicto, que son las divergencias demasiado estridentes en el campo de la economía mundial; victoria sobre el espíritu de frío egoísmo, el cual, presumiendo de su propia fuerza, acaba fácilmente con violar, no menos el honor y la soberanía de los Estados, que la justa, sana y disciplinada libertad de los ciudadanos.

Cuando los jefes de Estado responsables de la elaboración del orden nuevo que sucederá a la guerra, comparezcan ante el tribunal de Dios, estas palabras del Vicario de Cristo en la tierra servirán para juzgarles.

A. P.

BIBLIOGRAFIA

EISENHOFER, Luis, Profesor de Teología: *Litúrgica católica*.—Versión española por Manuel Trens y Ribas, Pbro., X-277 págs.—Editorial Herder, Freiburg im Breisgau (Alemania). Librería Herder, Barcelona, 1940. Precio: encartonado, 3,30; en tela, 4'05 marcos.

Con verdadera satisfacción presentamos esta obra a nuestros lectores. Su autor es una de las figuras más relevantes de la ciencia litúrgica actual, cuyo nombre va unido a una de las empresas de más envergadura realizadas en lo que va de siglo. Su gran libro, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, indudablemente constituye la última palabra de esta ciencia en su estado actual. Su erudición asombrosa, su seguridad en el juicio, fruto de una sólida formación en las disciplinas relacionadas con la Liturgia, su buen sentido para dar la interpretación exacta de los ritos y de las ceremonias, son cualidades que difícilmente concurren en una sola persona. De aquí la alta calidad de su obra, que adquiere las proporciones de un verdadero monumento.

Todas estas cualidades se encuentran en el presente libro, que es un compendio de la obra grande. Prescindiendo del complicado andamiaje de erudición, innecesario en un libro destinado a un sector de público más extenso, permanece la misma contextura científica, la misma precisión y exactitud de conceptos, unidas a un orden claro y metódico que revelan un maestro consumado y un dominio perfecto de la materia.

La versión de esta obra a nuestra lengua nos proporciona un manual insustituible en la enseñanza de la Liturgia. No es que en España careciéramos de libros excelentes sobre esta materia, pero, sin negar su alta calidad, el presente los completa y los supera en varios aspectos, siendo más adecuado que muchos de ellos para servir de libro de texto.

El traductor ha introducido el neologismo de emplear la palabra "Litúrgica" para denominar la ciencia positiva de la liturgia, a fin de distinguir la práctica o el conjunto de actos del culto, de su estudio desde un punto vista científico. En principio nada tenemos que oponer a esta innovación, pero será el uso quien la consagrará o rechazará.

Oportunísima es también esta obra en el momento actual de España, en que hay que realizar la reconstrucción de tantas iglesias y de tantos objetos de culto destruidos por la revolución. Será un guía inapreciable para que en esa restauración presida el verdadero sentido de la Iglesia, prescindiendo de ciertas modalidades, muy pintorescas sin duda, pero ajenas al espíritu de la Liturgia.

La presentación de la obra es intachable, como todas cuantas se publican en los talleres de la Editorial Herder.

FR. A. FIGUERAS

Thesaurus Confessarii, seu brevis et accurata Summula totius Doctrinae Moralis, auctoribus Josepho BUSQUET et Jesu GARCÍA-BAYÓN, C. M. F. Editio decima; tertia post Codicem. Tela, 12 ptas.—Coculsa, Paseo de Rosales, 48 dpdo. Madrid. 1940.

El hecho de contar con ésta diez ediciones, da idea de la aceptación que tiene el conocido "*Thesaurus Confessarii*", del P. Busquet, editado y perfeccionado por el P. García-Bayón. Exitó ciertamente merecido por su elegante presentación, por la comodidad de su volumen, por la claridad de su exposición, por la abundancia de materia condensada en un espacio reducido, y por la seguridad de criterio con que está redactado, siguiendo la mente de S. Alfonso de Ligorio. Se han tenido presentes en esta edición las recientes respuestas de las Sagradas Congregaciones y las declaraciones auténticas de la Pontificia Comisión para la interpretación del Código. Otras diversas mejoras se han introducido, que acrecientan todavía más la utilidad de este vademecum, y que lo hacen altamente recomendable a cuantos tienen que ejercer el ministerio de la Confesión.

S. P.

MENENDEZ-REIGADA, Fr. Albino, Obispo de Tenerife: *Los Caminos de la dicha*.—144 págs.—Tenerife, 1940.

Precioso librito, en que, con su estilo característico, el P. Albino hace una bella exposición de las Bienaventuranzas. "Los Caminos de la dicha" no son precisamente aquellos por donde la buscan los mundanos. Los verdaderos caminos, o mejor dicho el único camino, es el del amor, que implica el sacrificio y la negación de sí mismo. Es la vía trazada por nuestro Señor con toda su doctrina y toda su vida, pero especialmente en las Bienaventuranzas.

El autor varía un poco el orden en que las enumera el Evangelista San Mateo, acomodándolas a otra distribución más progresiva. Su explicación es clara, sencilla, animada, penetrada de esa unción que tanto escasea en libros modernos de materias espirituales. Sinceramente lo recomendamos, por creer que podrá hacer mucho bien a las almas.

S. P.

Cardenal D. J. MERCIER: *La Vida Interior. Llamamiento a las almas sacerdotales*.—Traducción por D. Narciso Sagner, Pbro. Segunda edición, acomodada a la última edición francesa, aumentada con el testamento del autor y precedida de un estudio sobre el Cardenal Mercier y la ascesis sacerdotal por el Dr. D. Luis Contreras, presbítero, 494 págs. 1940. Editorial Poliglota (Petritxol, 8. Barcelona).

El Cardenal Mercier, figura cumbre del episcopado católico y benemérito por multitud de conceptos, daba en los años 1908, 1910 y 1918, a sus "amados hermanos y colaboradores en el sacerdocio" unos ejercicios espirituales que conmovieron profundamente al clero malinense. A ruegos de muchos de esos mismos sacerdotes y comprendiendo que de esta manera su obra sería más universal, publicó pocos años después esta hermosa obra, digna de la pluma del insigne purpurado. En

ella una espiritualidad profundamente teológica, unida a un tierno afecto hacia los "muy amados del Señor", los sacerdotes de Cristo, nos dan una substancia de riqueza espiritual y doctrinal maravillosa.

Es necesario—parece decirnos en todas sus páginas—que el sacerdote de Cristo sea un hombre eminentemente espiritual, un hombre que viva en su plenitud la vida interior, para la santificación personal y para la edificación del pueblo fiel. Y es porque este interior no tarda en comunicarse también al exterior con gran provecho de las almas. Con ello se establece "la armonía entre lo que es y lo que debe ser (un sacerdote), el hecho y la ley, la realidad y la promesa, la santidad efectiva y la vocación se corresponden y el pueblo religioso, testigo de este equilibrio, se complace en la contemplación de la unidad de un ser moral completo, ve a Dios que resplandece en su obra, vislumbra la figura de Cristo en su ministro y exclama: ¡Sí, he aquí a los ojos de todos el hombre de Dios... el sacerdote del Señor!"

Pero es preciso fundamentar esta vida interior en algo teológico, dogmático, armonizable con los fervores de la vida mística. Pues una de las razones—en sentir del mismo Cardenal—por la que muchos sacerdotes no se aficionan a las obras de espiritualidad es porque no ven en ellas la manera de Hermanarlas con sus tratados clásicos de Teología, de carácter exclusivamente técnico, especulativo. Es preciso—nos dice—*dirigir a los discípulos de la Teología hacia la espiritualidad y a las almas espirituales hacia la dogmática*. Y es la orientación general que da al desarrollo de todas sus conferencias, en las que trata temas tan dogmáticos como es el de la organización del orden de la gracia, la vida íntima de la Beatísima Trinidad, con este criterio práctico que no se debería perder nunca de vista.

Debemos, sin embargo, poner algunos reparos, más que contra la obra, contra cierta tendencia que manifiesta el autor en su cuarta conferencia intitulada: "*¿Somos o no somos religiosos?*" (págs. 141-220). Presenta allí la cuestión de la perfección del sacerdocio secular en contraposición con la del estado religioso, y establece como tesis general la superioridad de aquél sobre éste, sin hacer las debidas distinciones. Y como ello puede originar ciertas confusiones y disensiones en el terreno práctico contrarias a la unión y armonía que debe existir en la Iglesia de Cristo, nos ha parecido bien insistir en la solución que sobre este mismo problema da Santo Tomás en la 2-2, q. 184, a. 8.

Creamos, en primer lugar, que la comparación no debe hacerse entre el sacerdote secular y el religioso desposeído de la dignidad sacerdotal. Tal comparación es unilateral, no mirando a todos los términos del problema. Sólo en el supuesto de esta comparación unilateral, son verdaderas las palabras del autor: "Los religiosos se hallan dentro de la Iglesia en el rango de los simples fieles, mientras que los ministros de la Jerarquía han sido escogidos por la Iglesia para ser elevados por encima de los simples fieles" (pág. 173). "Los religiosos ocupan en la Iglesia el mismo rango que sus hermanos a quienes sirven" (pág. 177). Santo Tomás en la cuestión y artículo citado, nos dice: "Si vero religiosus... ordine (sacerdotali) careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere praeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad altissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior quam requirat etiam religiosus

status..." (2-2, q. 184, a. 8 corp. c. f.). Pero esta consideración, según se desprende de las mismas palabras del Santo Doctor, es unilateral y no abarca todos los términos del problema. ¿En qué situación se hallan los sacerdotes regulares, sin excluir aquellos mismos que tienen cura de almas?

Debemos, además, tener en cuenta que la cuestión no debe mirarse tampoco desde el exclusivo punto de vista de la potestad de jurisdicción de que carecen los regulares que no tienen cura de almas. Mal se podrá comparar la condición del que posee una cosa con la del que carece en absoluto de la misma.

En el presbiterado—dice el Santo Doctor—se deben considerar tres cosas: el *estado*, el *orden* y el *oficio*. Conjugando estos diversos términos y aplicándolos a ambos estados, tendremos fácilmente la solución en los diversos casos.

Si el sacerdote religioso posee cura de almas, su condición es superior a la del secular. En efecto, coincide con él en el *oficio* y en el *orden*, y le supera en el *estado*: "Si ergo ponamus *statu* religiosum, *ordine* diaconum vel sacerdotem, *officio* curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent, *in primo excellit*, in aliis autem par erit".

Si el sacerdote religioso no tiene cura de almas, se equipara al sacerdote secular en el *orden*, le supera en el *estado* y es inferior a él en el *oficio*. Conclusión ésta que no es más que una consecuencia o continuación de doctrina ya expuesta.

Pero Santo Tomás adelanta más y establece la cuestión en absoluto, preguntando qué es más perfecto, si la cura de almas o el estado religioso, el *estado* o el *oficio*. Y para ello distingue entre la *bondad* de uno y otro y la *dificultad* aneja a su realización.

La bondad.—Desde este punto de vista, excede el estado religioso, pues en él se obliga el que lo contrae durante toda su vida, ofreciéndose en holocausto perfecto: "Religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium; presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus..." La comparación, por tanto, es la misma que existe entre lo universal y lo particular, entre el holocausto y el sacrificio. Comparación—añade Santo Tomás—que ha de entenderse en un sentido objetivo—"secundum genus operis"—, ya que puede muy bien suceder que atendiendo a la caridad que informe las acciones del sacerdote secular, sea superior y más meritoria su posición que la del religioso.

La dificultad.—*Por parte de los peligros* de que la vida del sacerdote secular se halla rodeada, es, sin duda alguna, más difícil su actuación que la del religioso, en cuanto que vive más en contacto con el mundo y con facilidad puede descuidar su vida espiritual. *Por parte de la obra misma*, es mayor la dificultad en la vida religiosa, por la mayor estrechez de la observancia que en ella debe existir.

Dicho se está que con esto no queremos disminuir el mérito de la obra del sabio Cardenal. No hemos querido más que precisar un tanto, conforme a la doctrina de Santo Tomás, en este punto en que tantas inexactitudes se dicen. Por otra parte, creemos sinceramente que la obra del Cardenal Mercier es muy digna de ocupar un puesto preferente en la biblioteca de todo sacerdote.

Historia de España: Gran Historia General de los pueblos hispanos. Fascículos 41-45. Instituto Gallach de Librería y Ediciones, S. L. Diputación, 333 bis. Apartado 784. Barcelona. 1940.

Va acercándose a su término la publicación de esta obra grandiosa, que por sí sola bastaría—si ya no lo estuviera por otras muchas—para acreditar el nombre del Instituto Gallach. A pesar de las dificultades que le obligaron a suspender su publicación durante el período de dominio rojo en Barcelona, ha podido reanudarla después de la victoria del Ejército nacional, sin que exista diferencia alguna en cuanto a la belleza y magnificencia de presentación entre los fascículos pertenecientes a esta segunda etapa y los de la primera. Esto habla muy alto de la constancia en el esfuerzo realizado por el Instituto Gallach, con el fin de que España posea una historia general digna de parangonarse, y aún superior, a las más excelentes del extranjero. Obra magna, tanto por su texto selecto y depurado, debido a plumas prestigiosas de nuestro mundo científico, como por la fastuosidad de su presentación material, que excede a toda ponderación.

Los cinco fascículos últimamente publicados inician el tomo quinto y último de la Historia, que abarca desde el principio de la Casa de Borbón hasta nuestros días. El período que comprende desde Felipe V hasta el fin del reinado de Carlos IV, ha corrido a cargo de D. Luis Ulloa Cisneros, que ha redactado un estudio claro y objetivo de los sucesos, algunos de ellos no poco complejos y difíciles de enjuiciar. Destacaremos el valioso capítulo consagrado al Arte español en el siglo XVIII, por D. José F. Ráfols, que da una idea exacta del desarrollo y de las tendencias de nuestro arte en ese período, ciertamente merecedor de atención. La rica ornamentación de la obra completa admirablemente el texto. Termina el quinto fascículo con el comienzo del reinado de Fernando VII, estudiado por D. Federico Camp, del Comité del Patronato de Estudios Napoleónicos.

Próxima a terminarse esta obra monumental, esperamos a que esté completa para dar de ella un juicio de conjunto. Por ahora nos limitamos a expresar nuestros deseos de que una labor que honra a la Casa Editorial y a España se vea pronto y felizmente coronada. Llamamos la atención de nuestros lectores sobre el prospecto encartado en nuestro número anterior, así como el anuncio de nuestra cubierta, donde hallarán ventajosas condiciones de adquisición de ésta y de otras obras excelentes del Instituto Gallach.

Historia de la Cruzada española. Volumen III, Tomo X.—Dirección literaria de D. Joaquín Arrarás Iribarren. Dirección artística de D. Carlos Sáenz de Tejada.—“Ediciones españolas”, Almagro, núm. 40. Madrid.

S. P.

Terminados los dos primeros volúmenes, consagrados a dar una vista panorámica del proceso de desarrollo de la revolución latente en España desde prin-

cipios de siglo, y que llegaba a su punto culminante con el triunfo electoral del Frente Popular, preparación inmediata del estallido destructor largamente meditado, entra esta gran Historia en su verdadero tema: la Cruzada Nacional. Los volúmenes anteriores son la mejor justificación, un argumento irrefutable trenzado con hechos, de un alzamiento, último remedio heroico para salvarse, de una Nación condenada a muerte. Este primer tomo nos hace asistir a las horas emocionantes en que se inicia la nueva Reconquista de España. Horas de dramatismo intenso, de temblor de epopeya, de inquietud, de esperanza y de fe. La prosa ágil, medida, armoniosa, finamente irónica y a veces justiciera de los volúmenes anteriores, acelera su ritmo en el presente, y adquiere acentos épicos, tonalidades de clarín de batalla. Pormenores, en sí mismos insignificantes, contribuyen a dar la impresión de cosa vivida a las escenas, magistralmente descritas, que se suceden con rapidez de cinematógrafo, y que reproducen los momentos históricos en que se iniciaba el Movimiento Nacional.

La narración, en forma un poco novelesca, está rigurosamente documentada. Aún sus detalles más nimios proceden de fuentes absolutamente verídicas, que han permitido hacer revivir aquellas escenas con todo su realismo vital. Más tarde esta reconstrucción ya no hubiera sido posible, pues habría que recomponer los episodios a base de documentos escritos, en los cuales falta no pocas veces la vibración del testigo presencial.

Sobre el tejido menudo de estos hechos, pequeños y heroicos de episodios individuales, se asienta la historia grande, cuyas primeras etapas se describen en el presente volumen: la sublevación del Ejército de Africa, la preparación del Alzamiento por Franco durante su estancia en Canarias, las gestiones para la adquisición del aeroplano que había de llevarle a Marruecos, el triunfo del movimiento en Canarias, el arriesgado y romántico viaje del Caudillo desde Las Palmas a Tetuán, la llegada de Franco a Marruecos, su obra desde el pequeño despacho de la Alta Comisaría para formar un Ejército y pasarlo a la costa española y dar al Movimiento—que pudiera parecer solamente militar—toda su trascendencia nacional e internacional, los primeros transportes de tropas a España, los aleteos de una aviación incipiente, la sublevación de la Escuadra roja y el martirio trágico de la oficialidad de la Marina de Guerra, el transporte aéreo de las unidades marroquíes, y por último, como culminación del tomo, la batalla del Estrecho, con la gran página histórica del paso del convoy por el Estrecho de Gibraltar.

Todos estos episodios de la Cruzada Nacional que se iniciaba bajo el mando seguro y la dirección serena del Caudillo en medio de gigantescas dificultades, están narrados en un estilo cálido, vibrante, que mantiene tenso el interés del lector y le hace revivir en toda su extensión y profundidad las emociones sublimes de aquellos primeros momentos. Interés que necesariamente irá creciendo con el relato de los grandes acontecimientos, de los cuales los recogidos en el presente tomo no son más que el preludio.

SCHÜLLER, Mons. Ricardo: *Triple serie de homilías para todas las Dominicas del año*. Explicaciones del Evangelio.—Traducción de la 5.^a edición italiana por el Dr. Cipriano Monserrat, Pbro.—524 páginas (14 1/2 X cm.). Precio: en rca., 14 ptas; en tela, 18 ptas.—Luis Gili, editor. Córcega, 415. Barcelona.

Es ya bien conocido en España y América el excelente Homiliario de Mons. Ricardo Schüller, y buena prueba del favor que ha merecido del público es el haberse agotado en poco tiempo la primera edición. No se trata de un vulgar sermonario, de esos que más que favorecer perjudican la dignidad de la predicación sagrada, sino de un guía orientador en que pueden buscar inspiración todos cuantos tienen que practicar el difícil ministerio de la palabra sagrada. Bien sabido es que con mucha frecuencia, por buena voluntad que se tenga, no es posible dedicar el tiempo necesario para buscar con labor personal el material preciso para componer un sermón o una homilía. En estos casos prestan utilísimos servicios libros como éste, en que se encuentra un plan claro y metódico de exposición aplicado a los evangelios de los domingos, junto con un cúmulo de datos, que permiten documentarse en poco tiempo para desempeñar dignamente la labor de apostolado. Sin incurrir en el vicio de copiar, puede servir de inspiración para redactar cada uno por sí mismo sus temas de predicación. Cada Evangelio de las dominicas va acompañado de tres homilías diferentes, con lo cual podemos decir que la obra constituye un arsenal inapreciable para ayudar al clero en su ministerio.

S. P.

FINN, Francisco: *Percy Winn*.—223 págs.—“Colección Narraciones recreativas”.—Editorial Difusión.—Buenos Aires, 1940.

Bien conocidas son las bellas narraciones para la juventud debidas a la pluma del P. Finn. Su Tom Playfair es ya un símbolo del muchacho de colegio, fuerte, sanote, de corazón nobilísimo, de simpatía dominadora. En la presente novelita traza con mano maestra otro tipo distinto de colegial, que es en apariencia la antítesis del anterior: un niño delicado, casi afeminado, pero de dotes excelsas de espíritu, de alma angelical, que atrae por su candor y por su finura exquisita. La acción de la novela se desarrolla en un ambiente de vida de colegio, con sus peripecias menudas, pero narradas con un arte que sabe mantener vivo el interés del lector. Sobre todo el autor demuestra conocer perfectamente la psicología de los niños, a quienes ha destinado el libro, en el que, entre el atractivo de la narración sabe entremezclar profundas enseñanzas.

S. P.

MANZANARES, P. Juan de, C. M. F.: *Caminos de Castilla*.—Poema, 100 págs., 5 ptas.—Editorial Cocusla, Paseo de Rosales, 48 dpdo. Madrid, 1940.

El P. Manzanares siente profundamente la belleza honda y recia de Castilla, y la canta en bellos versos, de forma limpia y depurada. En brillante desfile pasan en alas de sus estrofas los campos, los castillos, los monasterios los monjes, los gue-

rreros, los santos, los hombres, todo cuanto de noble y de bello encierra en su entraña la historia y el espíritu de Castilla. Su verso es fuerte y tierno, recio y delicado, como lo es el alma de la región en que se templaron las más puras esencias de la gran realidad que llamamos España.

S. P.

BAFTEMAN: *Breves respuestas a las objeciones contra la Religión*.—Ejemplar, 0,85 ptas.—Editorial Poliglota. Petritxol, 8. Barcelona.

Por sus acertadas y precisas respuestas a las objeciones más corrientes que se suelen oponer a la Religión católica, es altamente recomendable este pequeño folleto. Son contestaciones breves, oportunísimas, casi siempre "ad hominem", pero que se clavan profundamente y sobre todo que hacen reflexionar.

S. P.

Silabario del Cristianismo, por Mons FRANCISCO OLGATI, Profesor en la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán. Versión de la decimoquinta edición italiana por el Rdo. D. Cipriano Montserrat, presbítero, doctor en Filosofía y en Sagrada Teología. Segunda edición, corregida.—Un volumen de 12 1/2 X 19 1/2 cm., de 268 páginas. En rústica, Ptas. 5; en tela, Ptas. 7,50. (Por correo, certificado, pesetas 0,50 más.)—Luis Gili, editor, Córcega, 415. Barcelona.

Difundir luz parece ser la idea principal que el autor de este hermosísimo libro se ha propuesto. Luz para tantas almas de buena voluntad, pero saturadas de un analfabetismo crudo de las verdades de nuestra santa religión. Almas que hablan de apostolado, de espíritu de sacrificio, de vida espiritual, de Cristo, y que desconocen en muchas ocasiones todo el profundo sentido que esas palabras entrañan y significan; de conocerlo no perderían el tiempo y energías en devociones flojas e insubstanciales, sino que irían a beber en la fuente misma de toda santidad. Y este libro viene a ser precisamente eso: un "*Silabario del Cristianismo*" que les enseña la profunda realidad de las verdades que ellas creen y hasta aman, aunque de un modo imperfecto. En él se explica de un modo por demás original y sugestivo, *todo el contenido de la doctrina cristiana, con sus misterios, sacramentos, la economía de la gracia, la Iglesia, la Liturgia, la Jerarquía, etc.*

Y el más rotundo de los éxitos ha venido a coronar los propósitos de Mons. Olgati y a decirnos con toda claridad que si queremos hacer obra constructiva, debemos comenzar por ahí: por destruir ese oscuro y crudo "analfabetismo" de las verdades cristianas, que es, sin duda, el enemigo que más debemos combatir. Sólo en Italia, se han publicado ya quince ediciones y España ha logrado ya la segunda, después de haberse agotado rápidamente la primera.

Felicitemos sinceramente al autor, traductor y editor de esta simpática obra y le deseamos un éxito del todo semejante al alcanzado en Italia. Particularmente lo recomendamos a nuestros jóvenes de Acción Católica: a ellos se ha dirigido insistentemente la invitación de colaborar con la Jerarquía en la obra del aposto-

lado, en la obra de "*repartir a Cristo*"; y para ello es necesario "*llenarse de Cristo*", y de todo lo que constituye su obra.

FR. A. F., O. P.

La Evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia, por el M. R. P. Mtro. Fr. Juan G. ARINTERO, O. P.—4.^a edición.—VIII-642 páginas. Editorial Fides. Salamanca. Precio, 17 pesetas.

Con una presentación espléndida, excelente papel y esmerada impresión, aparece por cuarta vez la gran obra del P. Arintero: "*La Evolución mística*". En la portada, de un discreto y delicado modernismo, aparece un dibujo estilizado del Amor Misericordioso, teniendo por fondo la ciudad de Salamanca. Ha sido un acierto del dibujante la combinación—bellamente lograda en su representación plástica—de estos dos elementos tan importantes en la vida del P. Arintero: el Amor Misericordioso, el gran ideal de sus últimos años, y Salamanca, testigo de la floración magnífica de la última y definitiva etapa de su "evolución" espiritual.

"*La Evolución mística*" es una de las contadas obras que permanecerán con vida propia, en medio del aluvión de libros en que tan pródigo es nuestro siglo, atacado como ningún otro de intemperancia literaria y verbal. Entre tantas obras, frutos de la más audaz improvisación, en las que apenas se puede ver otra cosa que la pueril satisfacción de un autor de que su nombre figure con letras gruesas en la primera página, que nada nuevo añaden a lo que está ya dicho—y mejor dicho—millares de veces en otros libros, se destacan todavía más obras como ésta, reveladoras de un trabajo ciclópeo, de un pensamiento denso, de una orientación clara y personal.

A la distancia de casi treinta años transcurridos desde que apareció la primera edición, se aprecia cada vez más claramente el valor de esta obra, que marca, no solamente la cumbre de la "evolución" de la vida de su autor, sino también otra cumbre en el intenso movimiento espiritualista de nuestros días. Por esta obra—así como por la *Vida Sobrenatural*, la *Obra del Amor Misericordioso*, que prolongan la labor del P. Arintero después de su muerte—España está dignamente representada ante el mundo, ocupando un puesto destacado, digno de la tradición brillantísima de una nación de teólogos y de místicos, que constituye nuestro más preciado timbre de gloria.

La obra del P. Arintero ha dejado ya sentir profundamente su influencia, y la prolongará todavía por largo tiempo. Es una magnífica orientación, sólida, segura, no sólo para los directores de almas, sino también para todos los cristianos que aspiran a serlo de verdad, viviendo intensamente de las sublimes realidades de la gracia. En nuestros días un amplio sector de almas escogidas aspira a la plenitud de la vida cristiana, a penetrarse de Cristo, viviendo la vida sobrenatural en sus dimensiones de anchura y profundidad. En este movimiento espiritualista, cuya consoladora realidad abre los horizontes a las más bellas esperanzas, no pequeña parte le cabe al P. Arintero. Y para sostenerlo no basta con libros insustanciales, de muchos de los cuales el mayor bien que puede esperarse es que no hagan mal, sino que es preciso un alimento más sólido, más cristiano, más divino. Para esto, pocas obras hay tan recomendables como la presente. Libro

solidísimo, tallado sobre la roca viva de la más pura doctrina cristiana, que revela a un maestro consumado de vida espiritual. En el cual los fenómenos místicos más extraordinarios aparecen encuadrados sobre el fondo de un proceso de "evolución", de desarrollo de la vida divina de la gracia, que brota en el Bautismo, y que va germinando mediante el ejercicio de las virtudes sobrenaturales, la práctica de los sacramentos, el influjo de los dones del Espíritu Santo, la inspiración de Dios, hasta culminar en su plena expansión, que es la felicidad eterna del cielo. "La Evolución mística" es un robusto edificio doctrinal, en que todas sus partes se ensamblan armónicamente en función de la idea del desarrollo del germen divino de la gracia. Es la idea que preside toda la obra, que le da unidad, y que constituye como su alma, el soporte robusto que la sostiene.

Las cuatro ediciones que cuenta una obra tan seria, en la que el interés reside precisamente en la densidad de su contenido, cuya lectura reclama una atención muy superior a la que exigen tantos libros corrientes de materias espirituales, son un buen indicio de su aceptación y una señal consoladora de la orientación de la mística actual, que no se satisface con los lirismos huecos y las exclamaciones vacías de libros insustanciales, sino que busca libros que le enseñen a penetrar profundamente en el gran misterio de Cristo, que es la esencia de toda la vida cristiana.

FR. G. F.

Historia de San Felices de los Gallegos, por el M. I. Sr. D. Guillermo TORIBIO DE DIOS, Canónigo de la S. I. Catedral de Jaca.—Páginas 270 en 4.º.—Valladolid. 1940.

El redactor de esta nota tuvo la fortuna de visitar San Felices el pasado verano, quedando grandemente sorprendido al encontrarse con aquella antigua villa, cuyo castillo da testimonio de su pasada importancia, así como los restos románicos y góticos de su iglesia y torres, la multitud de sus casas adornadas de escudos y otra multitud de cosas que no suelen encontrarse en los pueblos salmantinos, aunque de más población, riqueza e importancia que San Felices. Indudablemente que éste es un pueblo de historia. Y ésta es la que nos ha dado a conocer un hijo suyo, que puso en reunir los materiales históricos todo su cariño y esfuerzo para contarnos luego los orígenes y vicisitudes desde el siglo VI hasta los días del glorioso movimiento nacional, con la historia de sus monumentos, de sus instituciones, de sus familias. Que este libro sirva para despertar un sincero amor un noble orgullo y un incansable esfuerzo por el engrandecimiento de la patria chiquita en todos los vecinos de San Felices de los Gallegos, con lo que se dará por altamente pagado el autor del libro.

FR. A. C.

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† *HENRICUS, Episcopus Salmantinus*

IMP. COMERCIAL.—PRIOR, 19, VEL. 1942.

Monumento de alta cultura

CINCO OBRAS FAMOSAS QUE NO PUEDEN FALTAR EN SU HOGAR

HISTORIA NATURAL.—Vida de los animales, de las plantas y de la tierra

Tesoro de ciencia y amenidad, de valor incalculable. La obra que inútilmente se ha pretendido copiar. Es un tesoro para el hogar y un museo para las escuelas. Un texto notabilísimo y apasionante: una ilustración que sorprende, así por su número como por su extraordinario interés. Los animales más exóticos, las fieras más temibles, los peces más extraños, los insectos más raros y diminutos, las plantas y flores de países más remotos, los aspectos más curiosos y más impresionantes de la Tierra..., todo lo abarca, releyendo en admirables fotografías esta notabilísima obra. Cuatro volúmenes. 2.000 páginas. 5.000 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 320 pesetas. A plazos: 380 pesetas.

LAS RAZAS HUMANAS.—Su vida, sus costumbres, su historia, su arte.

Maravilloso desfile de la extensa gama de pueblos que forman la Humanidad. Costumbres, arte, danzas, religión, moral, leyes seculares, cultura, indumentaria típica, etc., llenan las páginas de esta obra única cuya celebridad ha cundido con inusitada rapidez. Sus ilustraciones causan justa y legítima admiración. Dos volúmenes. 900 páginas. 2.500 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 160 pesetas. A plazos: 190 pesetas.

GEOGRAFIA UNIVERSAL.—Descripción moderna del mundo.

Libro de oro para el hogar. Obra de la más alta utilidad y conveniencia para todas las bibliotecas, instituciones de cultura, centros de enseñanza, comerciantes, industriales, profesionales, agricultores, etc., la obra que piden los entendidos; el libro que aplauden los estudiosos. La gran obra nueva y original, que triunfa rotundamente en todas partes. Ninguna la iguala en modernidad. Ninguna la aventaja en méritos científicos. Ninguna la supera en esplendores gráficos. No es aprovechamiento de libros extranjeros. Todo en ella es original y rigurosamente nuevo. Sus numerosos mapas son un primor. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. 400 láminas. Al contado: 400,00 pesetas. A plazos: 475,00 pesetas.

HISTORIA UNIVERSAL.—Novísimo estudio de la humanidad.

La primera gran Historia que produce España. El libro que de manera magistral nos muestra la trayectoria seguida por el hombre a través de todas las edades. Un potente foco de luz nueva en el estudio clásico de la Historia. Una extraordinaria producción nacional. Su texto tiene un valor cultural enorme. Sus ilustraciones son lo mejor publicado hasta hoy. Seis volúmenes. 3.360 páginas. 6.000 grabados. Más de 500 láminas. Al contado: 480 pesetas. A plazos: 570 pesetas.

HISTORIA DE ESPAÑA.—Gran Historia general de los pueblos hispanos.

La magna obra que nos presenta, en páginas de grandes méritos, fastuosa belleza y absoluta modernidad, una visión clara y perfecta de la interna vida hispana, desde sus albores hasta el momento actual. Es una versión maestra de nuestra Historia, a tono con la exigencia cultural de nuestra época. Se ha reanudado la publicación de esta obra grandiosa con los fascículos que completan el cuarto tomo. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. Más de 400 láminas. En publicación: cada tomo 400,00 pesetas. A plazos: 475,00 pesetas.

Puede Vd. encargar estas obras o pedir folletos y condiciones de suscripción, a cualquier librería o directamente a la casa editora.

INSTITUTO GALLACH

DE LIBRERÍA Y EDICIONES, S. L.

Diputación, núm. 333 bis.—Apartado, núm. 784

BARCELONA



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el *santo sacrificio* de la Misa

LOIDI Y ZULAICA
SAN SEBASTIAN

CASA CENTRAL: IDIAQUEZ, 5.—TELEGRAMAS LOIDI. Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en **ALCAZAR DE SAN JUAN** (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTOLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos, con recomendaciones y certificados de los Emms. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Biblioteca de Teólogos Españoles

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

Esta *Biblioteca* aspira:

- 1.º A reconstruir la historia doctrinal de nuestra tradición teológica, mediante la investigación de fondos inexplorados y a una valoración más comprensiva de las fuentes ya conocidas.
- 2.º A la publicación de textos inéditos o raros, procedentes de los grandes maestros de la Edad de Oro de la Teología española.
- 3.º A la preparación de monografías de fondo histórico-doctrinal o puramente doctrinal y de actualidad.

Volúmenes publicados

El maestro fray Pedro de Soto, O. P. y las Controversias político-religiosas en el siglo XVI, por el padre Venancio D. Carro, tomo I. *Actuación político-religiosa de Soto*; 22,50 pesetas en rústica, y 25,60 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P. a la *Secunda secundae* de Santo Tomás. Edición preparada por el padre V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 25 pesetas en rústica, y 28,10 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el padre V. Beltrán de Heredia. Precio 10 pesetas en rústica.

Los suscriptores a toda la Biblioteca tendrá un descuento del 30 por 100.